WIDENER
HN QFSD -

Digitized by Google

Phil 818.12

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER
(Class of 1814)

President of Harvard College

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

C 1

Digitized by Google

Umrisse

zur

Geschichte der Philosophie.

Entworfen

von

Dr. Eduard Schmidt,
außerordentlichem Professor der Philosophie zu Rostock.

Berlin,
bei Ferdinand Dümmler.

1839.

Digitized by Google

Phil 818.12

HARVARD COLLEGE
MAY 13 1922
LIBRARY
Walker fund

Digitized by Google

Einleitung.

Art und Weise der Geschichtschreibung.

1. Da es bei der Abfassung der folgenden Blätter dem Verfasser eben so sehr darum zu thun war, der Art und Weise seiner Geschichtschreibung, als den Resultaten derselben Geltung zu verschaffen; diese Art und Weise aber, auch wo sie Anerkennung gefunden, vielfach mißverstanden und unrichtig angewandt ist, so daß ihre Vertheidiger selber Anlaß genug zu gerechten Anfeindungen gegeben haben: so mögen nicht unpassend hier einige dem Mißverständniß vorbeugende Worte über diese unsere Methode als Einleitung ihren Platz finden.

Die Methode der Geschichtschreibung muß eine solche seyn, daß sie der letzteren den Charakter der Wissenschaft im eigentlichen oder höheren Sinne, den Charakter einer philosophischen Behandlung der Geschichte mittheile. Zu dem Ende aber wird erfordert, daß sie uns die Geschichte nicht erscheinen lasse als ein zufällig und sinnlos zusammengehäuftes Aggregat von Erscheinungen, sondern als eine Einheit, und zwar als eine nothwendige Einheit, aus welcher auch die einzelnen Theile oder Erscheinungen als nothwendige begriffen oder verstanden, und so nicht bloß als in einem inneren Zusammenhange, sondern auch in einer nothwendigen Gliederung bestehend erkannt und begriffen werden.

Digitized by Google

Alles Erklären und Begreifen geschieht dadurch, daß der zu erklärende Gegenstand auf irgend eine Allgemeinheit eines Begriffes oder Gesetzes zurückgeführt wird; in der Geschichte der Philosophie also durch die Zurückführung der Erscheinungen auf die allgemeinen Begriffe und Gesetze der Philosophie und ihrer Arten oder Äußerungsweisen. — Ebenso wird die geforderte Einheit gewonnen, wenn in den einzelnen Systemen die Beziehung auf den Einen allgemeinen Begriff der Philosophie, ihr Beitrag zur Förderung und Entwickelung dieser, und so der Zusammenhang hierin mit allen andern Systemen, welche dasselbe leisten, nachgewiesen wird. — Schwieriger aber ist es mit der Nothwendigkeit, welche außerdem in allem diesem verlangt wird, und welche jede Wissenschaft in höherem Sinne fordern muß: dieselbe kann nur — um hier sogleich den verhaßtesten und am meisten angefochtenen Namen voranzustellen — in einer sogenannten Construktion *a priori* erlangt werden. Nur wenn die allgemeinen Begriffe der Arten und Erscheinungsweisen der Philosophie, worauf zurückgegangen werden soll, sich mit Nothwendigkeit aus dem Einen Begriffe der Philosophie ergeben — und das können sie nur, wenn sie a priori daraus abgeleitet oder construirt werden: — nur dann werden die dadurch erklärten Erscheinungen als nothwendige begriffen, und nur dann ist die dadurch hergestellte Einheit, so wie die Gliederung der Mannichfaltigkeit, der Perioden sowohl wie der einzelnen Systeme, eine nothwendige.

Mag immerhin der Gebrauch des Namens „Construktion a priori" alle die unzähligen Vorurtheile gegen mich aufregen, welche die bisherige Anwendung der Methode meistens mit Recht getroffen haben: dennoch wollte ich dem Worte nicht ausweichen, theils weil es durchaus anpassend die beabsichtigte rechte Methode bezeichnet, theils weil ich

Digitized by Google

dieselbe von einer solchen Seite darzustellen hoffe, welche von allen jenen Vorurtheilen nicht getroffen wird, sondern zeigen kann, daß dieselbe weder „ein gänzliches Verkennen der geschichtlichen Methode," noch ein „den Charakter der Wissenschaft zerstörendes," noch auch „eine seltsame und fast lächerliche Verwirrung" sey [1]).

Die gewöhnliche Behandlung der Geschichte der Philosophie war ein Zusammenreihen von Berichten und Excerpten ohne eigentlichen Sinn, ohne daß man eigentlich einsah, wie und zu welchem Endzwecke dieselben zusammenkamen, indem dieselben, bloß so nebeneinander gestellt, als die zufälligsten Ergüsse der menschlichen Laune, als subjektive Einfälle, ohne innere Zusammengehörigkeit, erschienen, denen am Ende noch fast zu viel Ehre angethan schien, dadurch, daß man sie immer noch wiederholte. — Dieß erkennend, suchte man dem Mangel abzuhelfen, dadurch, daß man den Begriff der Philosophie voranstellend, die Beziehungen der Systeme auf denselben und seine Entwickelung, und dadurch die Einheit derselben mit der Einen Philosophie und unter einander nachwies, zugleich die einzelnen Erscheinungen dadurch erklärend. Hiermit aber meint man nun auch genug gethan zu haben, nicht achtend, daß gerade der Hauptforderung der Wissenschaft, nämlich der Nothwendigkeit, nicht genügt sey. Es giebt allerdings eine große Anzahl von Menschen, die diese Anforderungen nie empfunden haben noch verstehen, indem in ihnen der wissenschaftliche Sinn nicht nach dieser Seite hin geweckt ist, daß sie das Bedürfniß eines nothwendigen Denkens gefühlt hätten. Denen freilich werden die Empfehlungen einer Construk-

1) Vgl. Ritter's Gesch. d. Phil. Bd. I, S. 17, f. u. S. 32. Ich werde dieses Werk immer nach der ersten Auflage citiren, weil sie in den Händen der meisten ist, und der Hr. Verf. ja auch erklärt, in der zweiten Auflage nichts wichtiges geändert zu haben.

Digitized by Google

tion a priori ewig unverständlich bleiben. — Noch eine andere Klasse von Menschen giebt es, an denen unsere Vertheidigung der Methode nichts fruchten wird: es sind diejenigen, denen es zu schwer wird, im allgemeinen das Besondere und umgekehrt, überhaupt die Identität des allgemeinen und besondern zu erkennen. Auch solchen wird stets ein Verkehren und Construiren im allgemeinen als ein, der sinnlichen und historischen Erkenntniß fremdes Thun, als ein Verdrehen der Geschichte, erscheinen. —

2. Die Gründe, welche eine Construktion a priori gegen die bestehenden Vorurtheile zu rechtfertigen, und die Verschiedenheit meiner Ansicht und Methode von der bisherigen in's Licht zu stellen geeignet sind, sind mancherlei; sie lassen sich aber alle unter einen Hauptpunkt zusammenfassen, woraus sie nachher mit Leichtigkeit sich ergeben. Dieser ist der folgende.

Mit den heftigsten Gegnern des aprioriſchen Verfahrens theile ich die Überzeugung (und gehe darin vielleicht weiter als die meisten von ihnen, so daß ich vielleicht mehr zugestehe, als verlangt wird): daß der Mensch mit all seinem reinen Denken und Construiren *a priori* durchaus gar nichts von der Wirklichkeit zu erkennen im Stande ist [1]). Sondern wenn wir einen Begriff a priori eintheilen und anderes daraus ableiten oder construiren, so können wir dadurch nur aussagen, was in der Sphäre des Begriffes möglich ist; was aber von dem möglichen auch wirklich geworden ist, kann uns einzig und allein die Erfahrung, in unserm Falle also die rein empirische Geschichtskenntniß, lehren. Denn alles Construi-

1) Den Beweis hierfür zu liefern ist hier nicht der Ort, ich habe ihn aber anders wo versucht; vgl. des Verf. Schrift: „Über Begriff und Möglichkeit der Philosophie," (Parchim 1835) S. 126—169.

Digitized by Google

ren und Denken a priori bewegt sich nur in der Sphäre der allgemeinen Begriffe, welche an und für sich mit keiner Erkenntniß des einzelnen verbunden sind, alles wirkliche aber ist etwas einzelnes.

Dem scheint Ein Umstand zu widersprechen: die Construktion und das construirte, hieß es oben, sollen Nothwendigkeit haben; darin, meint man, liege auch schon die Behauptung der Wirklichkeit, denn, wie Logik und Metaphysik übereinstimmend zu betheuern pflegen: ab oportere ad esse valet consequentia. Dagegen ist zu erwidern, daß unsere Erkenntniß von Nothwendigkeit sich allein auf logische Nothwendigkeit unserer Gedanken erstreckt, so daß eine nothwendige Construktion nur aussagt, daß diese oder jene Erscheinungen, oder vielmehr ihre Begriffe, innerhalb der Sphäre des betreffenden Begriffes für uns zu denken nothwendig seyen, eine Nothwendigkeit, von welcher kein Schluß auf die Wirklichkeit gilt [1]). Noch weniger wird dadurch eine Nothwendigkeit in dem Seyn oder Geschehen der etwa wirklichen Gegenstände ausgesagt; und wenn von einem nothwendigen Zusammenhange gesprochen wird, der durch die Construktion erreicht werden soll, so ist auch darunter nur ein logischer zwischen unsern Begriffen der construirten Erscheinungen zu verstehen. Denn wenn wir auch in der Wirklichkeit der Geschichte einen Zusammenhang erkennen (z. B. zwischen dem Systeme des Lehrers und dem des Schülers): so ist doch dieser einestheils kein nothwendiger, anderntheils ein ganz anderer als der, welchen die höhere Wissenschaft zu erkennen verlangt.

Daß wir nun aber eine solche logische Nothwendigkeit und erschöpfende Allgemeinheit unsern Begriffen und Con-

1) Vgl. E. Schmidt über Begriff u. Möglichkeit d. Philosophie. S. 224, 227, 322, ff.

Digitized by Google

struktionen zu geben im Stande sind, wird doch niemand läugnen wollen. Schon jede gewöhnliche Logik giebt in ihren Regeln über Definitionen und Eintheilungen die Anweisung dazu. Wenn wir dieselben hier also auch auf den Begriff der Philosophie anwenden wollen, so wird man daraus doch keinen Vorwurf machen wollen, zumal wenn sich aus dem bisherigen ergeben wird, daß ein Verfahren in dieser Weise keinem der gewöhnlichen Tadelsgründe gegen die Construktion a priori ausgesetzt ist. —

Dagegen wird sich aber auch in allen Punkten zeigen, daß das Verfahren in der bisher gewöhnlichen Weise, wo man in der aprioriſchen Construktion zugleich eine Erkenntniß des wirklichen zu haben meinte, von fast allen Tadelsgründen mit Recht getroffen wird.

3. A. Zuvörderst ergiebt sich aus dem oben gesagten sehr klar, daß eine richtig verstandene Construktion a priori nicht glauben kann, die empirische Geschichtskenntniß überflüssig oder unnütz zu machen. Denn wenn sie sich ausdrücklich bescheidet, nur Angabe des möglichen, wenn auch logisch nothwendigen, nicht aber des wirklichen zu seyn, so hat sie keinen Grund, die Geschichte des wirklichen aufheben oder verdrängen zu wollen. Und so wie der Mensch ein Interesse am logisch nothwendigen hat, so auch ein Interesse an der Erkenntniß des wirklichen, dessen Befriedigung durch die Befriedigung von jenem weder gewonnen noch überflüssig gemacht wird. Denn die Sphäre des wirklichen ist mit der des logisch nothwendigen niemals ganz congruent, sondern wird, aus leicht begreiflichen Gründen, immer theils weniger, theils mehr enthalten als diese. Wo nämlich aus einem Begriffe heraus construirt wird, da wird die Entwickelung von diesem Princip allein dargestellt, wie es mit andern weder vermischt, noch auch durch sie gehindert ist; es kann also einestheils alles dargestellt werden, was

Digitized by Google

in seiner Sphäre möglich ist, andertheils aber auch nichts anderes, andern Principien angehöriges. In der Wirklichkeit aber entwickelt sich nirgends ein Princip, z. B. das der Philosophie, für sich allein, sondern immer in Vermischung mit unzähligen andern, welche auf der einen Seite mannigfach verhindern, daß nicht alles in seiner Sphäre mögliche zur Erscheinung kommt (z. B. bei rohen Völkern hindern sogar andere Interessen und Principien die Entwickelung der Philosophie ganz und gar), auf der andern Seite seine Entwickelungen mit einer unendlichen Menge anderer Bestimmungen in Verbindung bringen, welche die empirische Geschichtskenntniß nicht übergehen darf, wodurch es denn geschieht, daß sie mehr Inhalt gewinnt, als die Construktion a priori, und zwar einen Inhalt, den freilich die Construktion an sich nicht erklären kann (z. B. daß dieser oder jener Fortbildner der Philosophie ein Grieche oder Franzose, ein Bildhauer oder Rhetor, von diesem oder jenem Charakter u. s. w. gewesen), wenngleich er nicht durchaus zufällig und unerklärlich seyn mag. Wegen dieser Verschiedenheit aber wird nie die aprioriſche Behandlung der Geschichte glauben dürfen, die empirische ersetzen, sie, wie man zu sagen pflegt, „a priori erfinden“ zu können.

Aber nicht genug, daß die aprioriſche Methode nicht das Interesse hat, die Empirie zu vernachlässigen, sie hat sogar das entgegengesetzte Interesse, dieselbe zu suchen. Wenn nämlich doch der Zweck der Construktion, wie überhaupt des allgemeinen Denkens, der ist, daß dadurch begriffen werde, so muß doch auch dieß Begreifen einen Gegenstand und Inhalt haben, denn nicht das allgemeine und die Construktion sind es, was begriffen wird, sondern durch sie wird das besondere und einzelne begriffen, und nicht das Construiren an sich selbst ist unser Ziel, sondern das Begreifen und Beherrschen des a posteriori als zufällig gegebenen

Digitized by Google

Inhaltes, und das, daß durch die Anwendung des a priori construirten Schema's auf die empirische Geschichte diese selbst zur Wissenschaft im höheren Sinne erhoben werde. Denn sehr treffend sagt Kant: die Sinne ohne den Verstand (das einzelne ohne das allgemeine) sind blind, aber das allgemeine ohne das einzelne ist leer.

Dagegen ist auf der andern Seite auch darauf sehr wohl zu achten, daß nicht umgekehrt die bloß empirische Geschichtskenntniß sich anmaßen darf, die Hinzubringung des allgemeinen und aprioriſchen überflüssig machen zu können. Es ist von jeher anerkannt worden, daß das einzelne nicht bloß in seinem Vorhandenseyn empirisch erkannt, sondern auch in seinen Gründen begriffen werden muß, daß aber ein Wust bloß empirischer Gelehrsamkeit noch nicht Wissenschaft, oder wie schon Herakleitos sagt, daß πολυμαθία noch nicht σοφία ist.

a) Man muß gestehen, daß die so eben berücksichtigten Einwürfe und Vorwürfe nicht einmal die bisher gewöhnliche Auffassungsweise der aprioriſchen Methode treffen. Denn hat diese gleich oft behauptet, daß sie auch eine Nothwendigkeit des Seyns und die Wirklichkeit des construirten zu erkennen im Stande sey, so hat sie doch nur im allgemeinen diese Erkenntniß zu haben gemeint; das einzelne als einzelnes a priori erkennen zu können hat sie sich nie angemaßt; d. h. wenn sie auch zu erkennen meinte, daß diese oder jene Gestaltungen von Philosophie nothwendig wirklich werden mußten, so doch nicht, daß sie es gerade bei Platon oder Carteſius, im sechszehnten oder siebzehnten Jahrhundert u. s. w. werden mußten. Also auch bei dieser Ansicht der Methode müssen solche Kenntnisse anderswo gesucht werden, und es liegt in der Methode kein Grund, sie zu vernachlässigen oder zu verachten. Denn es ist eine falsche Consequenz, welche die Gegner machen, als wenn diejenigen, welche die aprioriſche Er-

Digitized by Google

kenntniß für die höhere halten, im Besitze derselben die empirische, als die niedere, vernachlässigen, für überflüssig, für einen „Ballast der Wissenschaft" halten müßten. [1]). Denn es ist ja keine Folge, daß einer, der im Besitze eines höheren Gutes ist, darum das niedere für überflüssig erklären müßte, sobald nämlich dieß niedere ein anderes, und neben dem höheren gleichfalls Bedürfniß ist, wie hier der Fall ist, wo die Erkenntniß des einzelnen eine andere ist als die des allgemeinen, aber Bedürfniß, so gut wie sie.

Daher trifft auch der so oft wiederholte Vorwurf nicht, als wenn das construirende Verfahren auf leidiger Bequemlichkeitsliebe beruhe [2]), denn es wird ja bei aller Kenntniß des allgemeinen gar nichts von der Arbeit in Erforschung des einzelnen geschenkt; im Gegentheil wird die Arbeit nur verdoppelt, indem nun beides erkannt werden soll. Es ist sehr richtig bemerkt worden [3]), daß man eher den Vorwurf zurückgeben, und gerade in der Abneigung gegen das aprioriſche Verfahren mit mehr Recht eine andere Art der Bequemlichkeitsliebe erblicken könne, welche die Arbeit in der Erkenntniß des allgemeinen scheuet. — Geläugnet soll indessen nicht werden, daß allerdings häufig die Bequemlichkeitsliebe in der Weise gewirkt hat, daß diejenigen, die im Besitze des allgemeinen waren, sich der Erforschung des einzelnen überheben zu dürfen glaubten, weil sie dazu zu träge waren. Da muß man doch aber die Gerechtigkeit üben, anzuerkennen, daß hier die Schuld nicht an der Methode liegt, sondern an der Trägheit der einzelnen, die auch ohne die Methode da war.

b) Wir haben gesehen, daß die Gründe der Gegner

1) Vgl. Ritter's Gesch. d. Phil., I, S. 20.

2) Vgl. z. B. Ritter a. a. O., S. 21.

3) Vgl. Erdmann's Vers. e. wissenschaftl. Darst. d. Gesch. d. neuern Phil. I, 1, S. 56.

Digitized by Google

nicht treffen, die uns beweisen sollen, die construirende Methode müsse die Empirie verachten. Nicht besser sind ihre Gründe, durch die sie uns zu bereden suchen, daß uns im Besitze der Empirie das Construiren überflüssig sey. So z. B. wenn uns gesagt wird, die Construktion könne doch bei weitem nicht alles erreichen [1]); worin die Folgerung zu liegen scheint: weil man doch der Empirie so vieles überlassen müsse, so solle man ihr sogleich alles überlassen. Es ist aber doch keine Folge, daß, weil man nicht sogleich alles begreifen kann, man lieber nichts zu begreifen suchen solle. In Absicht auf die Naturphilosophie scheint man sich auch schon darin gefunden zu haben, daß man nicht verlangt, sie solle alle die Einzelheiten der Empirie genau so construiren, wie diese sie zeigt: wird man der philosophischen Behandlung der Geschichte nicht ein gleiches zugestehen? Eben so, wenn behauptet wird, das Construiren gehöre nicht in die Geschichte, diese könne das andern Wissenschaften überlassen [2]). Es ist ja aber gerade die Geschichte, welche durch die Construktion begriffen werden soll, in welcher also dieß Verfahren angewandt werden muß.

c) Soll nun aber auch die Geschichtsdarstellung zugleich aprioriſches und empiriſches, Geschichte des möglichen und des wirklichen nebeneinander enthalten: so hat sie sich da sehr wohl vorzusehen, daß sie beides durchaus getrennt halte, nicht, wie häufig geschehen ist, das bloß mögliche unter das wirkliche mischend, diesen oder jenen der wirklichen Philosophen etwas aussagen lasse,

---

1) Vgl. Ritter a. a. O., S. 18, f. In demselben Sinne wird auch S. 22, f. angeführt, daß man die Geschichte eines einzelnen Menschen construiren könne. Und allerdings ist das sehr wahr, denn Construktion ist nur möglich bei Eintheilung von Begriffen, ein Einzel-Begriff aber läßt sich nicht eintheilen, wie schon die Logik sagt.

2) Vgl. Ritter a. a. O., S. 19.

Digitized by Google

was bloß Ergebniß der Construktion ist; ein Verfahren was so oft zu Entstellung des wirklichen geführt, und dadurch zu Anfechtungen der Methode Veranlassung gegeben hat. Hiermit aber kommen wir schon zu einem andern Punkte.

4. B. Es ergiebt sich weiter aus unserer Auffassungsweise der Methode, daß in ihr keine vergrößerte Gefahr vorhanden ist, daß sie unsern Blick trüben sollte für Auffassung der empirisch gegebenen Geschichte, in der Weise, daß wir dieselbe falsch, schief, einseitig, überhaupt anders auffassen müßten, als sie dem durchaus unbefangenen Auge erscheint, daß wir den Faktis Gewalt anthun, die Lehren der Philosophen ihrem ursprünglichen Sinne zuwider deuten und verdrehen müßten. Wenn die aprioriſche Construktion mit der Anmaßung auftritt, daß das, was sie construirt, auch wirklich seyn und geschehen muß, so hat sie ein bedeutendes Interesse daran, daß die empirisch gegebene Wirklichkeit mit ihren Resultaten übereinstimme, denn sobald die Erfahrung und Wirklichkeit etwas anderes erscheinen lassen, als die Construktion, so ist ja diese letztere eben dadurch widerlegt, als unwahr oder mindestens als unvollkommen dargestellt. Der Construirende muß also an die Erkenntniß des empirischen mit dem Interesse und Wunsche gehen, daß sie mit seiner Construktion übereinstimme, und da ist es dann sehr natürlich, daß er nur dasjenige sieht oder zu sehen sich einbildet, was er zu sehen wünscht. — Es ist aber ein ganz anderes Ding, wenn die Construktion ganz und gar nicht ihre Resultate als Erkenntnisse des wirklichen, sondern nur als solche des möglichen hinstellt, unbekümmert darum, wieviel davon, oder ob gar überhaupt etwas davon, mag wirklich geworden seyn, indem sie ja zugiebt (vgl. §. 3), daß dieß in der wirklichen Welt nicht von dem Princip der Philosophie allein, sondern von un-

Digitized by Google

zählig vielen andern Principien, Umständen, Ursachen u. s. w. abhängig ist. Sollte also auch die Erscheinung des wirklichen durchaus anders ausfallen, als die Construktion, durchaus ihr incongruent seyn, und selbst gar nichts ihr entsprechendes aufweisen, so würde daraus gar nichts für die Unwahrheit der Construktion folgen, sondern einzig und allein das, daß von demjenigen, was dieselbe als möglich darstellt, noch nichts oder nicht alles wirklich geworden. Dadurch, daß z. B. im Lande der Koloschen oder Tschuktschen keine Philosophie wirklich geworden, noch auch in der ganzen Weltgeschichte vor den Zeiten der Griechen, wird der Begriff der Philosophie und die Ableitungen daraus nicht unwahr; eben so wenig würden sie es, wenn überhaupt noch keine Philosophie existirte oder in andern Gestaltungen und Modificationen, als die Construktion aus dem bloßen Begriffe aussagt. Die Wahrheit und Richtigkeit der Construktion kann allein nach logischen Regeln beurtheilt werden, ob nämlich logisch richtige Eintheilungen und Ableitungen gemacht sind; sie wird durch die Incongruenz der Wirklichkeit nicht angefochten, kann ganz unbesorgt um dieselbe seyn, hat also im geringsten kein Interesse, dieselbe anders zu sehen, als der unbefangenste Blick, indem sie kein Interesse hat, irgend etwas bestimmtes in ihr zu finden.

a) Die hier berührten Einwürfe werden in neuester Zeit besonders von Brandis [1]) wieder entgegengestellt; und allerdings ist schon oben zugestanden worden, daß sie die Methode nach der bisherigen Auffassungsweise sehr wohl treffen. Es darf aber auch nicht unbemerkt bleiben, wie hier von Brandis zwei durchaus verschiedene Quellen von schiefen Auffassungen und Urtheilen ganz gleich gesetzt und vermischt werden, und so der Construktion schuld gegeben wird, was anderswo seinen Grund hat.

1) Handb. d. Gesch. der Griechisch-Römischen Phil. I, S. 11, ff.

Digitized by Google

Wer Construktionen macht, legt dabei natürlich einen bestimmten Begriff von Philosophie zum Grunde, welcher ihm zugleich zur Norm bei seinen Urtheilen über die Vorzüge oder Mängel, über die Bedeutendheit oder Unwichtigkeit, über die fördernde oder hindernde Bedeutung der einzelnen Systeme dient, so daß er alle diese nur von seinem Systeme aus betrachtet und beurtheilt, gewissermaßen sie nur als „Vorstufen" zu demselben ansehend. Und da kann er leicht, ja nachdem er einen anderen Begriff von Philosophie hat, als Fortschritt ansehen, was andere als Rückschritt, als bedeutend, was andere als unbedeutend u. s. w. und umgekehrt; Urtheile, welche natürlich den andern als einseitig, aus seinem vorgefaßten Begriffe unpassend hervorgehend, erscheinen müssen. — In einem solchen Falle aber ist sehr leicht zu sehen, daß die Verschiedenheit seiner Urtheile von denen der andern, ihre scheinbare Einseitigkeit, nicht daher rührt, daß er irgend welche Construktion angewandt hat, sondern einzig daher, daß er seinen bestimmten Begriff von Philosophie zum Maßstabe genommen hat. Das ist nun aber etwas, was eine jede Geschichte der Philosophie thun muß, sie mag construiren oder nicht. Denn wenn sie doch (wie Brandis a. a. O. selber verlangt) nicht bloß Berichte aneinander reihen, sondern auch unterscheiden soll, was als Fortschritt oder Rückschritt, als bedeutend oder unbedeutend zu betrachten sey: so muß sie für diese ihre Urtheile doch irgend einen Maßstab haben, und der kann eben kein anderer seyn, als derjenige Begriff von Philosophie, den der Geschichtschreiber für den wahren hält (denn nur das ist ein Fortschritt, was der wahren Philosophie näher führt, nur das ist bedeutend, was eine größere Förderung derselben enthält u. s. w.), welcher also auch der Begriff von seiner Philosophie, von seinem Systeme, wenn er eines hat, ist (denn er wird sein System doch nur nach demjenigen Begriffe von Philosophie bilden, den er für den

Digitized by Google

wahren hält); da kann er also alle andere Systeme nur von dem seinigen aus beurtheilen, muß sie also gewissermaßen als Vorstufen zu diesem betrachten; seine Urtheile aber werden allen anders urtheilenden als einseitig und als vorgefaßte Meinungen erscheinen, er mag construiren oder nicht. Es werden auch alle wirklich einseitig seyn, ausgenommen die, welche aus dem Einen wahren Begriffe von Philosophie hervorgehen. (Welcher aber dieser wahre Begriff sey, hat nicht die Geschichtschreibung auszumachen, sondern das muß anderswo ausgekämpft werden.) Das sind also Einseitigkeiten, die keineswegs aus dem construirenden Verfahren hervorgehen, sondern der Geschichtschreibung bei verschiedenen Standpunkten allemal unvermeidlich sind, sobald sie, wie sie muß, irgend einen Maßstab zum Grunde legt. Die Locke'sche Philosophie z. B. muß der Empirist für einen großen Fortschritt, der Idealist für einen eben so großen Rückschritt erklären, u. s. w.; es giebt uns Brandis [1]) selbst ein Beispiel, indem er die Atomistik und den Hedonismus nur für unwichtige, nur negativ fördernde Erscheinungen erklärt, jedes andere Urtheil aber für verfehlt ausgebend; könnte da nicht jeder anders urtheilende ihm den Tadel zurückgeben? und aus der bloßen Methode sollte doch gewiß nicht bewiesen werden, daß der eine mehr Recht hätte als der andere.

b) Anlangend den so oft wiederholten Vorwurf von Verdrehungen und schiefen Auffassungen ist auch wieder zu erinnern an diejenige Art von Menschen, von denen schon oben die Rede war (vgl. §. 1, Anm.), denen es zu schwer wird, im allgemeinen Begriffe die specielle Erscheinung wiederzuerkennen, die daher allenthalben da Verdrehungen zu erblicken meinen, wo doch nur das einzelne unter allgemeine Kategorieen gefaßt wird. Gegen die

1) a. a. O., S. 13.

Vorwürfe solcher wird allerdings auch die Anwendung der Methode in unserer Weise sich nicht schützen können; auf Vorwürfe der Art ist denn aber auch nicht allemal zu hören.

5. C. Ein anderer sehr gewöhnlicher Einwurf gegen die construirende Methode, dem dieselbe aber gleichfalls durch unsere Auffassungsweise entgeht, besteht in der an sie gemachten Aufforderung, auch die Geschichte der Zukunft zu construiren, und in der Verspottung derselben, wenn sie eingestehen muß, dieß nicht zu können. Wenn ihr doch, heißt es, a priori und unabhängig von aller Erfahrung, zu wissen meint, was da nothwendig seyn und geschehen muß, wenn ihr die ewigen Gesetze des wirklichen kennt, so müßt ihr auch angeben können, was in der Zukunft geschehen muß; denn was nothwendig ist, muß auch unveränderlich seyn, könnt ihr also aus diesen Gesetzen a priori wissen, was in der Vergangenheit geschehen mußte, so auch aus denselben unveränderten Gesetzen, was zukünftig ist. Aus der Unfähigkeit in der letztern Beziehung folgt die Unfähigkeit überhaupt, denn: qui nimium probat, nihil probat. — Es liegt sehr klar vor, daß auch dieser Einwurf wenigstens unsere Auffassungsweise der Methode ganz und gar nicht trifft. Denn wenn eingestanden wird, daß die Construktion überhaupt nichts vom wirklichen weiß, und nicht anzugeben vermag, weder wieviel von ihr, noch auch ob überhaupt etwas von ihr wirklich geworden ist oder werden mag: so wird man vernünftigerweise am wenigsten von ihr die Kenntniß des zukünftigen wirklichen verlangen, indem sie sich die Kenntniß der unendlich vielen Zufälligkeiten, wovon das abhängt, nicht anmaßt. Es ist schon oben bemerkt worden, (vgl. §. 4), daß es kein Vorwurf für die Construktion seyn würde, wenn es gar nichts ihr entsprechendes in der Wirklichkeit gäbe: sie könnte also auch immerhin die Mög-

Digitized by Google

lichkeit zugeben, daß die Zukunft nichts dergleichen aufweisen möchte, ohne deßhalb einen Tadel auf sich zu laden.

Es ist aber wiederum nicht zu läugnen, daß dieser Einwurf jedes Construiren trifft, welches darauf Anspruch macht, die nothwendigen Gesetze des wirklichen Seyns oder Geschehens zu kennen und anzugeben. Denn wenn doch das nothwendige unveränderlich seyn muß, so muß der Construirende, so gut er aus seiner Kenntniß das vergangene a priori zu wissen meint, eben so gut auch das zukünftige angeben können. Nehmen wir ein anderes Beispiel: der Astronom kennt nicht bloß den gegenwärtigen Stand der Gestirne und wie derselbe in den Jahrtausenden der Vergangenheit gewesen ist, sondern er berechnet auch genau auf Jahrtausende der Zukunft im Voraus, wie die Weltkörper in jedem Zeitpunkte zu einander stehen werden. Und diese seine Voraussagungen würden untrüglich, würden wahre Prophezeyungen seyn, wenn der Astronom die Gesetze der Himmelsbewegungen, nach denen er rechnet, wirklich als nothwendige erkännte. Das kann er nun allerdings nicht, denn seine Kenntniß ist eine bloß empirische, und er kann nicht dafür einstehen, daß nicht etwa dieser oder jener Weltkörper vergehen, seine Axe oder dergleichen etwas, und damit zugleich die Gesetze seiner Bewegungen verändern sollte. Die construirenden Philosophen aber waren fast ohne Unterschied der Meinung, wirkliche Nothwendigkeit in ihren Gesetzen des wirklichen Seyns zu erkennen, ihnen dürfte also auch die Zukunft nicht verborgen seyn. — Daher fallen auch die Ausflüchte, welche die Vertheidiger dieser Auffassungsweise gegen die obigen Einwürfe ergreifen, allemal schwach aus, wie die Erfahrung zeigt. So z. B. wenn Erdmann[1]) sich auf eine beschränkte Definition von Philosophie zurückzieht, sagend: die Philosophie sey nur das Be-

1) Vgl. Gesch. d. neueren Phil. I, 1, S. 56, f., vgl. S. 51.

Bewußtseyn des Geistes einer Zeit über sich und seine Entwickelung, sie könne also auch nur wissen, wozu und woraus derselbe sich entwickelt habe, also nur Gegenwart und Vergangenheit, nicht aber das weitere, nämlich die Zukunft; sie könne nur das construiren, was sie auch empirisch kenne. Die Ausflucht, sage ich, ist ungenügend, denn diese Philosophie hat sich nicht bloß für ein Bewußtseyn über sich selbst, sondern auch für eine Erkenntniß der nothwendigen Gesetze des wirklichen ausgegeben, und aus einer solchen muß sie nicht bloß angeben können, woraus sie sich entwickelt hat, sondern auch, was sich aus ihr entwickeln wird. Um so weniger kann diese Ausflucht hier genügen, als gerade diejenige Philosophie, von welcher Hr. Prof. Erdmann ausgeht, die Hegel'sche weit entfernt ist, sich bloß für eine Zeitphilosophie auszugeben, sondern eben auf den Namen der ewigen, der absoluten Anspruch macht.

6. D. Noch einem Vorwurfe endlich bleibt uns durch unsere Darstellung der Methode zu begegnen übrig, nämlich dem, als müßte dieselbe mit der Anmaßung auftreten, sie sey im Besitze der Infallibilität und des vollkommnen, einer Verbesserung nicht mehr fähigen Begriffes der Philosophie. Wenn sie nämlich ja doch sich anmaße, alles in der Philosophie mögliche durch die Construktion darzustellen (und allerdings ist die erschöpfende Allgemeinheit einer der hauptsächlichsten Vorzüge, worauf die Methode Anspruch macht): so müsse sie auch von sich aussagen, daß sie den vollkommnen Begriff der Philosophie habe, denn nur wer diesen habe, könne behaupten, daß das daraus abgeleitete alles in der Philosophie mögliche sey. Wiederum könne nur derjenige den vollkommnen Begriff von Philosophie zu haben behaupten, welcher die vollkommne Philosophie zu haben meine, indem jener erst bei dieser möglich sey. — Diesem Vorwurfe indessen beugt wiederum sehr leicht unsere Auf-

Digitized by Google

faſſungsweiſe der Methode vor, als nach welcher nicht behauptet wird, daß durch die Conſtruktion alles auf dem Gebiete der Philoſophie mögliche dargeſtellt werde, ſondern nur alles, was in der Sphäre unſers Begriffes von Philoſophie (derſelbe mag vollkommen oder unvollkommen ſeyn) möglich iſt. Denn nur auf logiſche Vollſtändigkeit und Nothwendigkeit macht die Conſtruktion (nach §. 2.) Anſpruch. Es wird damit alſo auch keineswegs geläugnet, daß nicht unſer Begriff von Philoſophie vollkommner werden, und dann auch viel mehres conſtruirt und begriffen, und anders begriffen werden könnte, als jetzt; nur daß für den Standpunkt unſers gegenwärtigen Begriffes dieſe oder jene Conſtruktion Nothwendigkeit habe, wird behauptet. Man wird ja doch auch nicht verlangen, daß wir von einer Philoſophie reden ſollen, von welcher wir gar keinen Begriff haben.

Hiergegen aber eben tritt uns der Vorwurf der angemaßten Infallibilität in einer andern Weiſe entgegen. Dieſe Anmaßung, heißt es, ſey doch vorhanden, wenn wir gerade unſern Begriff von Philoſophie zum Grunde der Conſtruktion legen, von ihm aus, und nach ſeinem Maßſtabe alle andere Syſteme nach ihrem Werthe oder Unwerthe beurtheilen, uns alſo gewiſſermaßen zu Richtern über die ganze Geſchichte aufwerfen und über ſie ſtellen, uns alſo klüger als ſie und ihre Heroen dünken wollen. — Auf dieſen Vorwurf aber iſt der Hauptſache nach ſchon oben (vgl. §. 4, Anm. a.) geantwortet. Es iſt dort gezeigt, daß jeder Geſchichtſchreiber der Philoſophie, wenn er nicht principlos verfahren will, irgend einen und zwar ſeinen Begriff von Philoſophie zur Norm ſeiner Urtheile nehmen muß; das kann man etwa mit ſolchen Namen belegen, wie: wir machen uns zu Richtern über die ganze Geſchichte, dünken uns klüger als ſie u. ſ. w. Es iſt aber dort auch gezeigt, daß

Digitized by Google

es anders gar nicht möglich ist; es wird also einmal Zeit seyn, uns in das unabänderliche zu finden und es uns aufrichtig zu gestehen, statt daß wir mit Ideen von vermeintlicher Unparteilichkeit und Bescheidenheit uns selbst belügen, wobei nichts weiter herauskommt, als daß wir unbewußt von unsern Begriffen und Meinungen beherrscht werden, und in jedem Augenblicke von andern, von Launen und Einfällen, wie die gewöhnliche Geschichtschreibung nur zu oft sehen läßt, während wir im andern Falle doch wenigstens mit Bewußtseyn und uns gleichbleibend unsern (doch auch wohl mit Vorbedacht und nicht ohne vorherige Berücksichtigung der Geschichte gebildeten) Begriffe von Philosophie folgen. Maßen wir uns damit allerdings ein Urtheil über die Vergangenheit an, (wie wir doch auch müssen, denn wer wollte sich urtheilslos verhalten!) so haben wir dazu doch auch die Berechtigung darin, daß unsere Zeit auf den Schultern aller der frühern steht; wir machen dabei aber keine Ansprüche auf Infallibilität, eben so wenig als wir es thun bei irgend einer andern bestimmten Ansicht, die wir fassen und verfechten.

a) Dieser Vorwurf hier ist besonders in der neuesten Zeit wieder geltend gemacht, in der ersten Gestalt namentlich von Ritter [1]), in der andern vorzüglich durch Brandis [2]); und wir wollen nicht läugnen, daß die Auffassung der Methode, die nicht bloß meint, alles in der Sphäre unsers Begriffes mögliche, sondern alles in einem objektiv nothwendigen Wesen der Philosophie mögliche construiren zu können, ferner auch eine Philosophie, die sich die „absolute“ nennt, diesen Vorwurf verdienen. Auf alle Fälle aber wird unmögliches verlangt, dem auch

1) Gesch. d. Phil. I, S. 25, f.
2) Gesch. d. griech. röm. Phil. I, S. 13.

die es Fordernden selbst widersprechen, wenn nicht jeder vom Standpunkte seines Systems oder seiner Ansichten urtheilen soll. Denn soll die Kritik auch eine rein formale seyn, wie Brandis [1]) nach Schleiermacher's Vorgange fordert, so machen ja doch auch die Ansichten über die Form der Philosophie selbst einen Theil des Systems bei dem Kritiker aus, er fehlt also auch darin gegen sein eigenes Gebot. Wer z. B. ein anderes System der Sittenlehre hätte als Schleiermacher, meint man, daß der nicht auch andere Ansichten über die formalen Kriterien desselben haben würde? —

Allerdings aber hat die Art und Weise, wie das Recht des Historikers, aus eigenem Standpunkte über Systeme anderer zu urtheilen, ausgeübt worden ist, häufig vieles an sich gehabt, was dieselbe mißfällig, sogar verhaßt gemacht hat, und das Recht selbst hat bezweifeln lassen. So z. B. wenn, wie bei den Kantianern, nur das eine oder andere specielle, zum Inhalte des Systems gehörige Dogma, zur alleinigen Norm des Urtheils genommen ward, gegen welche alles frühere als Schülerarbeit betrachtet wurde. In der Beziehung sind allerdings formale Kriterien tauglicher, schon deßhalb, weil sie mehr allgemein auf das Ganze des Systems sich beziehen. Auch das war ein gewöhnlicher Fehler, daß man die Verschiedenheit der Zeiten nicht berücksichtigte, noch auch dessen, was an jede für Anforderungen zu machen seyen, z. B. daß man den Griechen unbedingt zum Vorwurf machte, nicht die Einsichten unserer Jahrhunderte zu besitzen. Endlich mußte auch das diese Weise verhaßt machen, daß fast immer weit mehr der Tadel im Vergleich mit unsern Einsichten, als die Anerkennung hervorgehoben wurde.

b) Auf eigenthümliche Weise wird der obige Vorwurf

1) a. a. O., S. 15.

noch von Brandis [1]) ausgedrückt, als sey die aprioriſche Grundlegung eines beſtimmten Begriffes von Philoſophie bei der Behandlung ihrer Geſchichte ein Hinderniß gegen die Belehrungen, die uns aus der Geſchichte zufließen ſollen; denn das ſey eben der Nutzen der Geſchichte, daß ſie unſere Begriffe und Anſichten berichtige, beſſere und erweitere, welches wegfalle, ſobald man den Begriff ſchon als fertig hinſtelle. Der Einwurf würde treffend ſeyn, wenn gefordert würde, daß der Begriff von Philoſophie fertig ſeyn ſolle vor aller Beſchäftigung mit ihrer Geſchichte. Das iſt aber keineswegs die Abſicht, ſondern es bleibt unbenommen, daß eben aus der Betrachtung der Geſchichte ſelbſt, und mit Benutzung aller ihrer Belehrungen, der Begriff gebildet werde; es wäre doch wohl ein ſehr unbedachtſames Verfahren, ohne alle Rückſicht auf die Geſchichte ſich einen Begriff von Philoſophie feſtzuſtellen! Erſt der mit Hülfe der Geſchichte gebildete Begriff ſoll nachher ihr als Norm des Urtheils vorangeſtellt werden. Wenn darin etwa jemand einen Cirkel ſehen wollte, ſo möge er bedenken, daß ja alle unſere Urtheile über das beſondere, ohne dadurch unwahr zu werden, von allgemeinen Begriffen aus geſchehen, die zuvor aus dem beſonderen gebildet wurden [2]).

c) Die bisherige Vertheidigung der aprioriſchen Methode kann ſich unmöglich beſchließen, ohne noch eine intereſſante Bemerkung hinzuzufügen, die Bemerkung nämlich, wie ſelbſt die bitterſten Gegner der Methode, trotz allem Streiten dagegen, doch hin und wieder, ohne es zu wiſſen und zu wollen, aber unbewußt einem richtigern Takte folgend, dieſelbe anwenden, demſelben Geiſte dienend, den ſie bekämpfen, zum Beweiſe, daß die Anwendung der Methode dem Menſchen nicht anders als na-

1) a. a. O., S. 13.
2) Vgl. E. Schmidt über Begr. u. Möglichk. d. Phil. S. 99, ff.

türlich ist. Möge uns als Beleg dieser Behauptung gerade einer der bedeutendsten dieser Gegner dienen, nämlich Ritter. Dessen Eintheilungen sowohl der Geschichte der griechischen Philosophie überhaupt, als auch ihrer ersten Periode sind nichts anderes als Construktionen a priori. Zuerst nämlich die Eintheilung der ganzen griechischen Philosophie wird genommen von der Eintheilung der griechischen Geschichte überhaupt [1]). Das Merkmal „griechisch" wird hier zum Eintheilungsprincip genommen, nach dem Schluß: die allgemeinen Grundverschiedenheiten in der griechischen Geschichte überhaupt werden sich auch in der der griechischen Philosophie finden; eine Eintheilung a priori, indem diese allgemeineren Verschiedenheiten und Perioden der griechischen Geschichte auch ohne die ihrer Philosophie bekannt, in Beziehung auf letztere also a priori gegeben sind. Eben so die Eintheilung der ersten Periode [2]): hier geben die Verschiedenheiten des griechischen Volkes nach ionischem und dorischem Stamme die Eintheilungsprincipien nach dem gleichen Schlusse, daß auch diese, gleichfalls a priori bekannten, Verschiedenheiten sich der Philosophie mittheilen müssen. An den nämlichen Stellen [3]) leitet der Herr Verf. noch andere Bemerkungen über Verschiedenheiten in der Geschichte der griechischen Philosophie aus noch allgemeineren Betrachtungen über menschliches Leben überhaupt ab, dieselben mit dem sehr charakteristischen Ausdrucke auf jene anwendend: „wie wir es zu erwarten haben, so finden wir es;" was heißt das anders, als: a priori ein Schema construiren und es hinterher durch die Erfahrung ausfüllend? Es wird hoffentlich den Hrn. Verf. dieß sein eigenes Thun überzeugen, daß das Construiren

1) Vgl. Gesch. d. Phil., I, S. 176, ff.
2) a. a. O., S. 189, ff.
3) a. a. O., S. 185.

Digitized by Google

a priori, in dieser Weise aufgefaßt, kein so durchaus „seltsames“ und „lächerliches“ Treiben sey [1]). Wenn wir aber den Construktionen des Hrn. Verf. doch nicht ganz unsern Beifall geben können, so ist es theils deßhalb, weil sie nicht in hinlänglicher Ausdehnung und öfter angewandt sind, theils weil in ihnen nicht das wesentliche spezifische Merkmal der Philosophie, wie die Logik verlangt, zum Eintheilungsgrunde genommen wird, sondern das Merkmal „griechisch,“ welches doch für die Philosophie als solche ein sehr zufälliges ist. —

7. Es bieten sich in den Richtungen und Bestrebungen unserer Zeit noch manche Anknüpfungspunkte dar, an denen sich unsere Methode als etwas ihnen verwandtes darstellen läßt, und welche ich nicht vorübergehn lassen mag, ohne zu versuchen, inwieferne sie zu benutzen seyen, unserer Zeit die Methode zu empfehlen. So z. B. giebt es gegenwärtig eine ziemlich weit verbreitete, wenngleich von andern Seiten auch wieder tief verachtete Vorliebe für Psychologie und psychologische Erklärungen; und da ich nicht die Verachtung der Vornehmen gegen diese Richtung theile, so wünschte ich derselben zu zeigen, wie ein construirendes Verfahren in obiger Weise genau mit einer gewissen psychologischen Begründungs- und Erklärungsart der Geschichte zusammenfällt, freilich mit einer durchaus andern, als welche gewöhnlich mit jenem Namen bezeichnet wird. Die hier gemeinte aber ist folgende. Das Wissen, die Philosophie, ist der Gegenstand eines Triebes der menschlichen Natur, einer allgemeinen Bestrebung, ingleichen einer andern Geistesthätigkeit, welche die ausführende ist, nämlich des Den-

1) Ich bin nicht der erste, der von Ritter ein solches Verfahren a priori aussagt: Herrmann (über Ritter's Darstellung der sokrat. Systeme, S. 3) giebt ihm sogar Schuld, solchem apriorischen Schematismus zu Liebe die Erscheinungen falsch darzustellen.

Digitized by Google

kens; jedem Momente oder Merkmale in dem Begriffe der Philosophie muß ein analoges Moment in dem Triebe darnach so wie im Denken entsprechen, indem ein jedes besonders gewollt und als ein gewolltes vorgestellt wird, denn nur dadurch, daß es gewollt und vorgestellt wird, wird es ein Theil des Begriffes von Philosophie; zugleich aber auch ein analoges Moment des Denkens, denn jede besondere Art der Philosophie ist eine besondere Art des Denkens. Wenn nun also bestimmte Erscheinungen und Gestaltungen als nothwendige aus dem Begriffe der Philosophie abgeleitet werden, so werden sie eben so wohl als nothwendig in der Natur des Triebes nach Philosophie (oder vielmehr in dem Begriffe desselben) so wie in der Natur des Denkens nachgewiesen werden können. Und wenn die einzelnen Systeme und Gestaltungen der Geschichte durch Zurückführung auf die allgemeinen Begriffe der Philosophie und ihrer nothwendigen Arten erklärt und begriffen werden: so werden sie es eben so gut dadurch, daß sie auf ihre psychologischen Gründe, nämlich auf den besagten Trieb und seine besonderen Richtungen, so wie auf das Denken und seine Arten, zurückgeführt werden. So daß hier die logische und die psychologische Erklärungsweise durchaus zusammen fallen. Wobei jedoch wohl zu bemerken ist, daß die herangezogenen psychologischen Gründe nicht deßhalb zur wissenschaftlichen Erklärung tauglich sind, weil sie eben psychologische Begriffe, sondern nur deßhalb, weil sie allgemeine und nothwendig abgeleitete Begriffe (vom Triebe und seinen Richtungen, vom Denken und seinen Arten) sind.

Letzteres wird noch bestätigt durch Vergleichung dieser mit der gewöhnlich so genannten psychologischen Erklärungsweise. Darunter versteht man nämlich eine solche, welche ein historisches Faktum aus irgend einem in der Seele des Handelnden sich ereignenden psychologischen Vorgange

Digitized by Google

erklärt, welcher aber in keinem nothwendigen und allgemeinen, sondern nur in einem vereinzelten und zufälligen Zusammenhange mit demselben steht. So z. B. wenn eine philosophische Erscheinung nicht aus dem speculativen Triebe oder Denken, welche allemal und nothwendig die Träger der Philosophie sind, erklärt werden soll, sondern aus irgend welchen, zufällig und nur in einzelnen Fällen damit in Verbindung tretenden, Neigungen, Launen, Affekten u. s. w. des Philosophen: z. B. wenn Aristoteles so oder so seine Lehre gestaltet haben soll, weil er aufgebracht oder eifersüchtig gegen Platon gewesen, Herakleitos, weil er ein finsteres Temperament gehabt, u. s. w. — Lehrt uns in Beziehung auf solche Erklärungen auch die Erfahrung, daß sie häufig faktisch nicht durchaus unwahr sind, so sind sie doch ein durchaus untergeordnetes und unwissenschaftliches Treiben, indem sie immer nur einzelnes aus einzelnem und zufälliges aus zufälligem und fremdem zu erklären suchen (denn z. B. das finstere Temperament oder die Eifersucht haben nur das eine Mal eine solche Philosophie hervorgebracht, und es ist der Philosophie absolut zufällig und fremd, daß gerade Aristoteles eifersüchtig und Herakleitos hypochonder gewesen); während die Wissenschaft nothwendig gedachte und nothwendig mit dem Gegenstande verwandte Gründe verlangt, solche, die allgemein und nothwendig die zu erklärenden Erscheinungen zur Folge haben. Außerdem ist sehr wohl zu unterscheiden, daß das aus solchen fremden Gründen hervorgehende nicht das eigentlich philosophische ist (denn was aus Laune, Temperament, Leidenschaft u. s. w. als solchen entsteht, ist keine Philosophie); sondern das in der wirklichen Welt allenthalben damit sich vermischende nicht philosophische, wovon schon oben (vgl. §. 3) die Rede gewesen ist. Wenn aber doch, wie schon bemerkt ist, dergleichen Erklärungen nicht allemal durchaus unwahr sind (indem allerdings äußere

Digitized by Google

Gründe, z. B. Erziehung, Temperament, Charakter, Religion u. s. w., auf die Gestaltung der Philosophie — und wäre es auch nur hemmend — einwirken können): so würden doch dergleichen Einflüsse allein der äußern, bloß empirischen Geschichte der Philosophie angehören, nicht aber einer höher wissenschaftlichen, nur die innere Entwickelung darstellenden Behandlung derselben. Also nicht jede psychologische Erklärungsweise läßt die Wissenschaft gelten, sondern nur eine solche, welche einen der Philosophie nothwendigen psychologischen Grund zu ihrer Erklärung herbeiziehen kann; das kann sie aber, eben weil die Philosophie selbst eine psychologische Erscheinung ist. —

8. Weiter noch schließt sich unsere Methode an eine andere Hauptrichtung unserer Zeit an, nämlich an die historische. Es kann niemandem unbemerkt bleiben, wie unsere Zeit hauptsächlich durch historischen Sinn, durch Liebe zur Geschichte sich auszeichnet, so daß man in Wahrheit unser Jahrhundert, im Gegensatze zu dem „philosophisch" sich nennenden achtzehnten, das historische Jahrhundert nennen kann. In dieser historischen Richtung ist aber hauptsächlich das Bestreben enthalten, eine jede Erscheinung der Geschichte eben durch ihre Geschichte in ihrer Nothwendigkeit und Wahrheit zu begreifen, einer jeden die Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, daß man ihren Werth für ihre Zeit und für die Fortbildung des Ganzen anerkenne; so ist unser Jahrhundert dahin gediehen, in der Geschichte der Philosophie nicht mehr eine bloße Geschichte der menschlichen Narrheit zu sehen, während ein hochmüthiges „philosophisches" Jahrhundert in Vergleichung mit der eigenen Bildung alle vergangene Zeiten (etwa mit Ausnahme der griechischen Geschichte) nur unter den Kategorieen der Barbarei und Unvernunft kannte, und selbst die griechische, überhaupt die frühere, Philosophie nur zu schulmeistern und zu tadeln wußte,

Digitized by Google

daß sie noch nicht zu den Einsichten der Kant'schen gelangt sey, noch nicht Erscheinung und Ding an sich zu unterscheiden gewußt habe; gerade als wenn Vernunft und Wissenschaft erst im achtzehnten Jahrhundert erfunden wären. Wer sich dagegen wahrhaft des Besitzes einer Wahrheit bewußt ist, der muß auch wissen, daß er sie nicht aus der Luft gegriffen hat, sondern daß sie in einer innern, eben durch Geschichte entwickelten, menschlichen Nothwendigkeit ihren Grund hat; die wird er also auch bei andern voraussetzen und Wahrheit bei ihnen anerkennen. Nur wem das Wissen neu, oder durch Tradition überliefert ist, nicht wahrhaft inneres Eigenthum, nur der sieht bei andern bloß Irrthum und Unwissenheit. Eine solche Anerkennung und Gerechtigkeit wird aber in vorzüglichem Grade geübt von einer construirenden Behandlung der Geschichte, indem dieselbe nicht nur a) jedes System als ein, und zwar nothwendiges, Moment der Einen Philosophie, die uns für die wahre gilt, begreift, also auch in ihm die Wahrheit anerkennt, sondern auch b) jedes als eine Entwickelung aus den frühern, als einen Fortschritt über dieselben hinaus, in ihm also die Verdienste um seine Zeit und um die Fortbildung der Einen Wahrheit, begreift.

Diese Idee gehört namentlich der Hegel'schen Philosophie an, und allerdings hat sich diese, im Gegensatze gegen die altkluge Geschichtsschreibung der Aufklärer und Kantianer, die nur nach dem Maßstabe ihrer Zeit und Einsicht zu messen und zu hofmeistern wußte, ein nicht unbedeutendes Verdienst dadurch erworben; im übrigen aber liegt in der Idee an und für sich eben kein Grund, sie mit so großem Pomp und Rühmen einzuführen: als hätte man erst seit Hegel angefangen, auch vergangenen Zeiten Gerechtigkeit angedeihen zu lassen. Bei Lichte besehen ist am Ende auch der gewöhnlichen Geschichtschrei-

Digitized by Google

bung und dem natürlichen Bewußtseyn der Gedanke nicht so absolut fern und fremd, daß er nicht auch früher schon sollte angewandt worden seyn. Schon indem der Geschichtschreiber ein System in die Geschichte der Philosophie aufnimmt, erkennt er Wahrheit und Vernunft in demselben an; denn bloße Unwahrheit und Unsinn wird er nicht Philosophie nennen, noch in deren Geschichte hineinziehen. Auch hat wohl noch keine Geschichtschreibung ganz unterlassen anzuerkennen, wie durch dieses oder jenes System die Einsichten sind gefördert und erweitert worden. Und machen wir mit Hegel es z. B. den Kantianern zum Vorwurf, daß sie alle Systeme gegen das ihrige herabsetzen, so spricht ja auch Hegel denselben Tadel gegen alle aus, indem er sie alle für untergeordnete Stufen erklärt; wenngleich schon oben anerkannt worden ist, daß die Geschichtschreibung jener durch die ewige Wiederholung dieses herabsetzenden Urtheils widerlich wird, während Hegel es einmal für allemal ausspricht, und durch Hervorhebung der Anerkennung seiner Geschichtschreibung ein edleres Ansehn giebt.

9. Die Geschichtschreibung soll Darstellung einer Entwickelung seyn, und auch dieser Anforderung genügt sie im wahrsten Sinne des Wortes nur bei einem construirenden Verfahren. Freilich kann auch die Empirie eine Entwickelung erkennen, d. h. das Übergehen eines und desselben Subjektes aus einem unvollkommneren Zustande in einen vollkommneren, welcher aber dem Keime nach in ihm selbst enthalten war, den es also aus sich entwickelt. Im höchsten und wahrsten Sinne aber ist Entwickelung da, wo ein nothwendiger Zusammenhang der Zustände, nothwendige Einheit zugleich und Gliederung vorhanden ist; diese aber, haben wir gesehen, wird nur bei construirender Methode erreicht. Eine und dieselbe Philosophie entwickelt sich da, indem in den verschiedenen auf ein-

Digitized by Google

ander folgenden Systemen das eine Moment oder die eine Gestaltung der Philosophie nach der andern hervortritt, zur Erscheinung bringend, was in dem Einen Begriffe derselben enthalten lag.

Es braucht aber diese Entwickelung so wie der Zusammenhang darin (vgl. oben §. 2) eine bloß logische zu seyn. Wenn auch z. B. Pythagoras ohne alle Kunde gewesen wäre von den Philosophemen der Jonier, die Eleaten ohne Kunde von Pythagoras, u. s. w., so daß nicht gerade die Ideen des einen auf den andern übergegangen wären und in ihm sich zu der weiter gebildeten Gestalt entwickelt hätten, sondern jeder unabhängig von dem andern sein System dargestellt hätte: so würde dennoch die Aufeinanderfolge jener Systeme eine wahrhafte Entwickelung und ein Zusammenhang, wie die Wissenschaft beide will, seyn, wäre es auch nur, daß sie in dem Betrachtenden die Idee der Philosophie nach ihren verschiedenen Momenten sich entwickeln ließe. Allerdings ist es auch nur diese Art von Zusammenhang und Entwickelung, welche die Construktion a priori begreifen und erkennen kann, welche indessen auch für die Wissenschaft die höhere ist; wodurch aber freilich die Erforschung des äußerlichen ursächlichen Zusammenhangs, ob z. B. A als Schüler von B, oder in der Polemik gegen C sein System entwickelt, ganz und gar nicht überflüssig gemacht wird. Indessen gehört diese Erforschung der äußern empirischen Geschichtskenntniß an, und es gilt somit von ihr alles, was von dieser oben gezeigt ist.

a) Auch um die Feststellung dieser Begriffe von Entwickelung und Einheit in der Geschichte hat die Hegel'sche Philosophie unbestreitbare Verdienste. Denn dieß ist es, was sie durch die Namen der „immanenten Dialektik" oder der „innern Fortbewegung der Idee in der Geschichte" bezeichnet. Nur mögen wir ihr allerdings darin

Digitized by Google

nicht beistimmen, wenn sie diese rein logischen Verhältnisse von Begriffen als das wahre innere Seyn und Wesen der Ereignisse will angesehen wissen; worüber indessen zu rechten hier der Ort nicht ist, soviel nämlich davon nicht schon in den obigen Bemerkungen über die gewöhnliche Auffassungsweise der Methode enthalten ist. Auch darin dürfen wir das Verdienst Hegel's nicht verkennen, so nachdrücklich stets auf die Einheit in allen, auch den widersprechendsten Gestaltungen der Philosophie hingewiesen zu haben, während die frühere Geschichtschreibung meistens nichts als Streit, Widerspruch und Unwahrheit zu erkennen vermochte.

b) Ganz die nämliche innere Einheit, Entwickelung und „immanente Fortbewegung" läßt aber auch eine bloß psychologische Betrachtung der Geschichte (vgl. §. 7) erkennen. Alle philosophischen Bestrebungen gehen aus dem Einen speculativen Triebe hervor, dessen Entwickelungen sie sind, und durch welchen sie ihre Wahrheit haben. Wo irgend die Philosophie eine Gestaltung gewinnt, aber eine solche, die noch nicht vollkommen ist, dem Triebe nicht volle Befriedigung gewährt, da wird durch den nämlichen Trieb der menschliche Geist über dieselbe hinaus geführt und zu neuen vollkommneren Gestaltungen angeleitet, wo denn gleichfalls die vollkommneren Gestaltungen die unvollkommneren „widerlegen," „aufheben" (auch hier in dem bekannten doppelten Sinne Hegel's), „zu Momenten herabsetzen;" so daß gerade in dem Triebe die „immanente Dialektik" der Geschichte begründet ist.

Digitized by Google

Erſter Abſchnitt.

Allgemeine Grundlegung.

I. Begriff der Philoſophie.

10. Die Darſtellung der Geſchichte der Philoſophie hat zu beginnen mit einer genauen und ſcharfen Beſtimmung des Begriffes der Philoſophie, und zwar aus einem zweifachen Grunde. Einestheils damit beſtimmt gewußt werde, wovon eigentlich die Rede ſeyn ſoll (wenn ja doch verſchiedenes unter dem Worte verſtanden wird), und ein gleichbleibender Begriff feſtgehalten werde als Norm zur Ausſonderung deſſen, was da Philoſophie heißen und Gegenſtand unſerer Darſtellung ſeyn ſoll und was nicht; es darf bei wiſſenſchaftlichem Verfahren nicht geſchehen, daß, wie ſo oft der Fall iſt, bei Darſtellung des einen Syſtems etwas ganz anderes unter „Philoſophie" verſtanden werde von dem Geſchichtſchreiber, als bei dem andern, z. B. wenn Heſiod, die Kirchenväter, Newton, Jacob Böhm, Hegel u. ſ. w. alle in die Geſchichte einer und derſelben Philoſophie zuſammengefaßt werden; und wäre die Beſtimmung des Begriffes der Philoſophie eine durchaus willkührliche, nur aber gleichbleibende, ſo würde ſie noch immer bei weitem beſſer ſeyn als gar keine oder eine ſchwankende. Andertheils muß der Begriff der Philoſophie als Grundlage und Princip dienen zur Eintheilung und Conſtruktion ihrer Geſchichte.

Digitized by Google

Diesen Begriff aber haben wir nicht zu entnehmen aus den unendlich verschiedenen Bestimmungen, die sich bei den einzelnen Philosophen in der Geschichte ausdrücklich angegeben finden; da würden wir nur auf Widersprüche und unvereinbare Angaben kommen, denn bei keiner einzigen andern Wissenschaft sind die Bestimmungen über Begriff, Zweck Aufgabe, Mittel, Methode u. s. w. so entgegengesetzt, als bei der Philosophie. Der höhern Einsicht unserer Zeit ist es überlassen, in den scheinbar widersprechenden Ansichten dennoch die Einheit zu erkennen, und nach unserer bessern Erkenntniß in den Angaben der frühern Philosophen zwischen den Zeilen zu lesen, und aus ihrem Thun zu sehen, welchen Zwecken und Ideen von Philosophie dieselben gefolgt sind, besser als sie selber sich dessen bewußt gewesen sind.

Das nun aber ersieht man aus allen philosophischen Bestrebungen, selbst aus den bewußten Angaben darüber, daß dieselben den Ideen einer Wahrheit und Wissenschaft nachgegangen sind, wie sie nicht in den Erkenntnissen des täglichen Lebens oder der fünf Sinne gegeben ist, sondern einer höhern, einer Wissenschaft κατ' ἐξοχήν, einer übersinnlichen Wahrheit, wie sie nicht der Rohheit des sinnlichen Menschen, sondern nur dem Ernste und der Arbeit des Gedankens zugänglich sey. Es ist ein erhebender, man kann wohl sagen, heiliger Glaube des Menschen, der Glaube der Vernunft an sich selbst, daß es ein höheres Wissen, überhaupt etwas mehr für den Gedanken giebt, als das bloß sinnliche, daß der Gedanke von diesem nicht abhängig ist, sondern daß ihm ein Wissen muß erreichbar seyn, was da ein freies Werk des Gedankens, nur durch dessen Gesetze und Formen bestimmt, eine reine Vernunftwissenschaft, frei sey von allen den Unvollkommenheiten und Mängeln der niedern sinnlichen Erkenntniß. Dieser Idee entsprechen denn auch nicht die übrigens noch so erhabenen Gaben der Re-

Religion, denn sie sind etwas gegebenes, den Menschen abhängig machendes; die speculative Vernunft aber will nichts wissen von Abhängigkeitsgefühl oder Gnade Gottes: „selbst ist der Mann," heißt es in der Philosophie, sie will nur freies Thun und eigenen Erwerb des Gedankens, muß sie sich dann freilich auch den Namen der Weltweisheit, im Gegensatz gegen die göttliche Weisheit, gefallen lassen.

Die Vorzüge nun, wodurch sich diese höhere Wahrheit vor der sinnlichen auszeichnen soll, werden befaßt hauptsächlich durch die Kategorieen der Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Einheit. Die sinnliche Erkenntniß giebt uns immer nur einzelnes, oder eine unbestimmte, stets veränderliche, aber immer beschränkte Menge der Gegenstände, die Vernunft aber will alles übersehen, einen nicht beschränkten, sondern unendlichen und nothwendigen Umfang ihres Wissens haben, der nichts außer sich habe, noch sich verändern oder vermehren könne. Die Sinne ferner geben uns nur zufälliges zu erkennen, ein wechselndes Spiel von Erscheinungen ohne eine Nothwendigkeit des Verlaufs und Zusammenhanges, ohne ein festes, beharrliches, ewiges Wesen; das aber ist es vorzugsweise, was die Philosophie sucht: eine Nothwendigkeit des Grundes, warum das einzelne da ist, zuletzt aber eines absoluten, obersten Grundes von allem, damit aber das nothwendige, ewige Wesen in dem Spiel der Erscheinungen, das bleibende Innere in dem äußerlichen Wechsel. — Und nur Eines soll dieß nothwendige Wesen seyn, nur Ein nothwendiger Zusammenhang der Objekte und ihrer Vorstellungen, eine Philosophie „aus Einem Stück," nicht eine zusammenhanglose Menge, wie in der sinnlichen Welt weder die einzelnen Dinge noch ihre Erkenntnisse nothwendig verbunden sind, sondern die einen durchaus ohne die andern seyn können.

a) Daß wir in der Bestimmung des Begriffes der

Digitized by Google

Philosophie nicht den Angaben der andern Philosophen selbst, sondern den Einsichten unserer Zeit folgen, hat seinen Grund in der natürlichen Beschaffenheit alles menschlichen Thuns. So wie in allem seinem Thun, so geht der Mensch auch in der Philosophie anfänglich instinktmäßig und ohne bestimmtes Bewußtseyn seines Zweckes und seiner Mittel zu Werke, und auch wenn er sich darüber Rechenschaft zu geben anfängt, so ist meistens sein Bewußtseyn noch immer unvollkommner als sein Thun, oft sogar ganz anders, und dem Thun widersprechend. Daher finden wir bei den ältesten Philosophen noch fast gar kein Bewußtseyn über den Zweck und die Idee der Philosophie, und auch diejenigen, welche ein solches zeigen, sehen wir oft andere und bessere Ideen von Philosophie befolgen als aussprechen. Einer fortgeschrittenen Einsicht steht es zu, beides zu sondern.

Ob und wie weit nun aber der hier ausgesprochene Begriff der wahre sey, darüber zu rechten ist hier nicht der Ort; ich habe meine Gründe dafür aber anderswo dargelegt [1]). Will man indessen auch durch dieselben sich nicht überzeugen lassen, so kann man immerhin meine Definition als eine bloß willkürliche betrachten, als eine Erklärung, daß ich nur die Geschichte derjenigen Philosophie schreiben wolle, welche ich zufälligerweise nun einmal so nenne: mag dann jeder andere unter Philosophie verstehen, was er seinerseits für gut findet. Ich hoffe jedoch a. a. O. gezeigt zu haben, daß meine Benennung keine zufällige sey. —

b) Es fängt seit Hegel an Sitte zu werden, daß man den Begriff des Gegenstandes, von dem die Rede seyn soll, nicht vorausschicken, sondern erst als Resultat aus der ganzen Darstellung dialektisch sich entwickeln lassen will. So auch in der neuesten Behandlung der Geschichte

1) Vgl. Über Begriff u. Möglichkeit d. Philosophie. Parchim 1835.

Digitized by Google

der Philosophie von Marbach [1]). Diese Darstellung will doch aber auch eine Ausscheidung des bedeutenden von dem unbedeutenden, des vernünftigen und wesentlichen von dem zufälligen seyn; dieß kann aber doch nur nach dem von dem Verfasser gewonnenen bessern Begriffe der Philosophie geschehen; so lange aber dieser Begriff nicht angegeben worden ist, muß jede solche Sonderung als durchaus willkürlich erscheinen. Mag immerhin der Beweis der Definition erst aus der ganzen Darstellung sich ergeben, so kann doch die Voranstellung derselben, sey sie auch nur versicherungsweise, unter keiner Bedingung erlassen werden.

11. Die bisher gegebenen Bestimmungen sind noch ganz allgemein, und lassen noch zwei ganz entgegengesetzte Auffassungen und Deutungen zu, welche wir dem Sprachgebrauche gemäß durch die Namen der realistischen und der idealistischen unterscheiden können. Es kommt nämlich darauf an, ob man jene höhere Wahrheit als eine Wahrheit des Seyns oder des Denkens vorstelle, und ob man der Philosophie eine Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Einheit des Seyns, oder eine der Gedanken zur Aufgabe macht. Die bei weitem gewöhnlichere, man kann auch wohl sagen, natürlichere Art der Auffassung ist die realistische: denn wenn der nächste und erste Begriff von Wahrheit immer der einer Übereinstimmung mit einem Seyn ist, so liegt die Vorstellung nahe, daß die Philosophie keine Wahrheit haben würde, wenn die erkannte Nothwendigkeit und Allgemeinheit keine des Seyns, sondern bloß eine in unsern Gedanken befindliche seyn sollte. Daher war denn die herrschende Ansicht von Philosophie stets, namentlich in

1) G. D. Marbach's Lehrb. der Gesch. d. Phil. (Leipz. 1838) I, S. 9, f.

Digitized by Google

den frühern Zeiten, daß das von ihr zu erkennende allgemeine, ewige und nothwendige nicht in unsern Gedanken zu suchen sey, sondern im Seyn; es gebe in der Wirklichkeit, in der Natur einen Unterschied des Wesens und der Erscheinung, des Innern und Äußern, des wahren und unwahren Seyns, des nothwendigen und zufälligen, des allgemeinen und individuellen, des sinnlichen und des übersinnlichen; und wenn doch die Erfahrung immer nur die eine dieser Seiten zeigte, nur das einzelne und zufällige, so war es natürlich, daß die Zuversicht der Vernunft zu der Wahrheit und Realität ihrer Ideen auf den Glauben an eine höhere übersinnliche, durch den Gedanken allein zu erreichende Wirklichkeit führte, in welcher das von den Beschränktheiten der sinnlichen Welt befreite wahre Seyn des allgemeinen und nothwendigen, der Ideen, des Wesens seinen Sitz habe. Hierin sey denn auch der Grund alles individuellen Seyns zu suchen: denn auch die Gründe, welche die Philosophie zu erkennen habe, sollten nicht bloß logische und subjektive seyn, bloß für uns, daß wir so oder so etwas denken oder für wahr halten müßten, — sondern Gründe des Seyns und der Dinge, wie sie in ihrem Wesen, in den allgemeinen Ideen enthalten seyen; eben so denn auch der letzte Grund der Philosophie, das Absolute, sollte nichts anders seyn als die oberste Ursache der Dinge, mag man sie Gott oder Substanz oder Geist oder sonst wie nennen. Dahin gehört denn auch weiter die Idee, daß auch die zu erkennende Einheit keine bloß subjektive unserer Gedanken, sondern eine Einheit des Seyns, eben das wahre Seyn selbst und der unbedingte letzte Grund alles besondern und abgeleiteten seyn solle.

12. Diesem entgegen haben die Forschritte der Philosophie die neueste Zeit der idealistischen Auffassung der Idee von Philosophie zugeführt. Das allgemeine kann, wie sich

Digitized by Google

ganz einfach aus dem Satze des ausgeschlossenen Dritten ergiebt, keine Existenz haben, alles wirkliche als solches kann nur aus Einzelwesen bestehen, eine übersinnliche Welt des allgemeinen Seyns ist ein Unding, auch unser Gott, indem er ein wirklicher, lebendiger und persönlicher Gott ist, ist ein Einzelwesen; wenn nun der reine Gedanke an und für sich selbst unfähig ist, einzelnes zu erkennen, nur in der Sphäre des allgemeinen sein Wesen hat, so ist die ganze Welt der Wirklichkeit oder des Seyns für ihn verschlossen. Kann dennoch der Gedanke den Glauben an sich selbst nicht aufgeben; hat er die Zuversicht, daß er Wahrheit in sich trage, und höhere Wahrheit als alle Erkenntniß des einzelnen geben kann: da muß sich der Begriff dieser Wahrheit und der Philosophie schon anders gestalten. Die Philosophie wird Idealismus, d. h. sie sucht ihre Wahrheit nicht darin, eine Erkenntniß des realen, des Seyns zu seyn, sondern in sich selber findet der Gedanke das Maaß des wahren, in seiner Form, und darin, daß er dieser Form gemäß einen Inhalt sich bildet, wie die Gesetze seiner Natur ihn nothwendig machen, ein System von Begriffen, das freilich an sich selbst keine Erkenntniß des seyenden giebt, aber für die aus der Erfahrung hinzukommende reale Erkenntniß ein Fachwerk darbietet, in welches diese aufgenommen wird, welches ihr die Ordnung, Klarheit und Übersichtlichkeit des Gedankens mittheilt, und worin dieselbe begriffen, verstanden wird. In diesem System der Begriffe kann die Vernunft alles das finden, was sie zur Aufgabe der Philosophie gemacht hatte: Nothwendigkeit hat die Bildung der Begriffe, wenn sie unverbrüchlich den Gesetzen der Form gemäß geschieht, in jedem einzelnen Gedanken ist zugleich das Bewußtseyn gegeben, daß er und warum er so von uns gedacht werden müsse, wir haben in jedem zugleich die Erkenntniß seiner Gründe, derjenigen allgemeineren Begriffe, aus

Digitized by Google

denen mit Nothwendigkeit die besondern fließen; und als den letzten Grund, freilich nicht der Dinge, aber der Gedanken, giebt sich der allgemeinste aller Gedanken, der absolute, unendliche Begriff alles irgend denkbaren zu erkennen, welcher nichts anders ist, als eben das Denken selbst, und daher diesem durch sich selber nothwendig und klar. (Der letzte Grund der Dinge hat sich uns auch wohl auf anderem Wege offenbart als auf dem des Denkens, und spricht lebendiger zum Herzen als durch abstrakte Begriffe.) So auch findet die Philosophie die Einheit, wenn auch nicht der Dinge, so doch des Wissens, in einem Systeme, wo kein Glied ohne das andere seyn kann, eines immer nur aus den andern sich ergiebt, nur durch sie da ist in der Einheit des Gedankens; hier auch hat die Wissenschaft die verlangte Allgemeinheit, und zwar eine absolute, unendliche Allgemeinheit, indem auf diese Weise der Gedanke stets alles irgend denkbare erschöpft. Und indem so nur im Reiche der Gedanken die Philosophie jene übersinnliche Welt sucht, in welcher sie ihre Heimath findet, und indem sie deren Einheit, Nothwendigkeit und Wahrheit nicht an einem äußerlichen Inhalte, sondern nur in der Vollkommenheit der eigenen Form sucht, ihren Inhalt in sich selber tragend, nicht an die Übereinstimmung mit einem äußern gebunden: — so gewinnt dadurch, und nur dadurch, der Gedanke jene absolute Freiheit und Selbstständigkeit, welche das höchste Ziel, die höchste Idee der speculativen Vernunft ist.

Den Beweis für die Nothwendigkeit dieser Bestimmung des Begriffes der Philosophie so wie ihres Absoluten zu geben, kann hier wiederum der Ort nicht seyn. Denselben habe ich auszuführen versucht in der oben genannten Schrift: Über Begriff und Möglichkeit der Philosophie, so wie in der andern: Über das Absolute. (Parchim 1833).

Digitized by Google

II. Aussonderung des Gegenstandes.

13. An dem hier gegebenen Begriffe der Philosophie haben wir zuerst die bestimmte und sehr scharf sondernde Norm zur Ausscheidung dessen, was Philosophie sey und was nicht, was also unter den Erscheinungen der Menschengeschichte in die Geschichte des speculativen Gedankens gehöre, was aber nicht.

Unter allem menschlichen Wissen und Denken ist nichts Philosophie, was, oder wieferne es die Erkenntniß der wirklichen Welt sich zur Aufgabe macht; keine Wissenschaft der Erkenntniß als solche ist Speculation, und mag sie die reifsten Früchte des Nachdenkens enthalten: sondern nur da ist Philosophie, wo die Nothwendigkeit der Form des eigenen Gedankens die Aufgabe ist, das Mittel aber die Ableitung und Construktion der Begriffe, der allgemeinen aus den allgemeineren und allgemeinsten, anhebend von dem absoluten Begriffe, dem reinen unendlichen Denken. Alles Denken und Räsonniren über Gott und Welt, über göttliche und menschliche Dinge, Weltansichten und Lebensansichten, und mögen sie noch so tiefgedacht und allumfassend, noch so wahr und gut, noch so fromm und gottselig seyn, alles das ist darum noch nicht Philosophie; weder Physik, noch Ethik, noch Dialektik an und für sich sind Philosophie, soferne sie nicht aus dem Interesse an der Form und deren Nothwendigkeit hervorgehen; eben so wenig Psychologie und Selbstbeobachtung, und enthielte sie die feinsten Bemerkungen über den menschlichen Geist, oder sein Herz, oder seine Erkenntniß; noch weniger sogenannte praktische Weisheit, Lebensweisheit, wie sie in Sittensprüchen und Sprichwörtern sich auszusprechen pflegt: etwas ganz anderes ist die wissende Weisheit des nothwendigen Gedankens.

Digitized by Google

Am schärfsten zu sondern, weil sie gewöhnlich am wenigsten getrennt werden, sind namentlich die Gebiete der Philosophie und Religion. Was in der Religion mehr ist als bloßes Erkennen und Wissen, nämlich Fühlen, Wollen und Handeln, scheidet sich schon von selbst als der Philosophie heterogen aus, wohl aber wird das religiöse Erkennen theils als mit der Philosophie identisch, theils als mit ihr zunächst verwandt und als seinem eigentlichen Wesen nach speculativ, nur durch die Art und Weise verschieden, dargestellt. Und doch sind auch diese beiden specifisch und absolut von einander verschieden: nicht bloß durch die Art der Auffassung, sondern auch durch den Inhalt, denn der absolute Gedanke der Philosophie und das absolute Wesen sind verschieden wie allgemeines und einzelnes, das Reich des Glaubens und das der Speculation sind verschieden wie Wesen und Form; die Seligkeit des Glaubens ist eine absolut andere und höhere als die des Wissens, die herrliche Freiheit der Kinder Gottes eine andere als die Freiheit des Gedankens, der Friede Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft und Philosophie, ein absolut anderer als der Friede oder die Ruhe des Weisen, die geistlichen Güter sind mehr als bloß geistige, der Geist Gottes mehr als geistreiche Gedanken, oder als der allgemeine Menschengeist. Und dabei kann der Glaube ein Gegenstand des Denkens, die göttlichen Dinge können gedacht und begriffen werden, ohne daß doch der religiöse Gedanke ein philosophischer wäre; am wenigsten aber darf ein Räsonniren über Gott und Religion, was anders woher als aus dem Glauben seine Erkenntnisse genommen haben und den einfachen Glauben hofmeistern will, sich Speculation nennen.

a) Aus den angegebenen Gründen halte ich es für keine Geschichte der Philosophie, wenn man sich damit aufhält, die astronomischen und kosmogonischen Vorstellungen

der alten Philosophen aufzuzählen, oder ihre Sittensprüche und Lebensregeln, oder theogonische Phantasieen der Dichter, oder wie noch neulich wieder Fries gethan, weitläuftig die Harmonielehre der Pythagoreer und Griechen überhaupt darzustellen.

b) Nur durch ein solches specifisches Unterscheiden ist eine wissenschaftlich strenge Aussonderung unsers Gegenstandes möglich, ein Punkt, worin die Geschichte der Philosophie bisher doch meistens ganz unkritisch und principlos verfahren ist. Es giebt so eine recipirte Tradition, wornach bestimmte Systeme philosophische heißen und in die Geschichte der Philosophie gehören sollen; dieser folgt jeder, er mag seinen Begriff der Philosophie auf die eine oder auf die ganz entgegengesetzte Weise fassen. Wenn aber einer z. B. nichts weiter unter Philosophie verstehen will, als etwas Psychologie oder Vernunftkritik, wie in unserer Zeit so viele thun, wie kann der die Eleaten oder Pythagoreer unter die Philosophen rechnen? —

14. Wollen wir die hier gegebene Norm in der strengsten Weise anwenden, so möchte sich sehr weniges finden, was Gegenstand unserer Geschichte werden könnte: denn wie viele Systeme würden wohl sich finden, wo mit bewußter und ausschließlicher Absicht nur die Form des eigenen Gedankens, nur ein idealistisches System der Begriffe, ohne Absicht auf Erkenntniß des wirklichen, gesucht worden wäre? Wir müssen daher schon eine weniger strenge Anwendung unserer Norm gelten lassen, und können es auch, denn auch die Anfänge und ersten Entwickelungen eines Dinges dürfen oft mit dem Namen des Dinges selbst benannt werden; und so können wir auch schon Philosophie nennen, wo wir nur lebendige, wenn auch unbewußte und noch so sehr mißverstandene Regungen des von uns philosophisch genannten Triebes erblicken. Diese aber erblicken wir da, wo die wahren Ideen von Philosophie, von ihrer Aufgabe und

Digitized by Google

ihren Gegenständen bestimmt ausgesprochen werden, sey es auch, daß sie mißverstanden und als Prädikate ganz heterogener Gegenstände ausgesagt werden. So z. B. sind Betrachtungen über Gott und göttliche Dinge wahrhaft (wenngleich unvollkommen) speculativ, wenn das, was von der Philosophie und ihrem absoluten Begriffe auszusagen oder zu fordern ist, von Gott oder dem All oder dem letzten Grunde des Alls, oder wenn was vom philosophischen System der Begriffe gilt, vom System der Dinge prädicirt wird. So kann denn auch wohl die Ethik als Philosophie gelten, wenn in ihren Ideen des höchsten Gutes oder der Tugend sich die Ideen der Philosophie und des Absoluten abspiegeln, wenn z. B. das speculative Wissen selbst als Tugend und höchstes Gut, das allgemeine und nothwendige als das gute u. s. w. dargestellt wird. In allem dem spricht sich doch der solche Ideen erzeugende philosophische Trieb aus. Aber immer wird doch, wo etwas für Philosophie gelten soll, wenigstens das erforderlich seyn, daß eine Idee von einem absoluten Grunde da sey, und eine solche Darstellung derselben, daß man darin die, wenn auch unverstandene, Bekanntschaft mit dem absoluten Begriffe, mit den Ideen des speculativen Sinnes erkennt.

Wie es möglich sey, daß der Gedanke fast durchgängig so ganz heterogene Dinge, wie das absolute Wesen und der absolute Gedanke, das höchste Gut und der oberste Begriff sind, miteinander verwechseln, und die Prädikate des einen dem andern beilegen konnte, hält nicht schwer zu erklären. Es ist natürlich, daß dem Menschen der Gedanke an die Außenwelt näher liegt, als der an sich selbst, daß er also auch die Gegenstände der Philosophie eher außer sich als in sich sucht, eher einen letzten Grund der Dinge, als der Begriffe. Ist dabei aber der speculative Trieb lebendig, so wird er eine, wenn auch dunkle Idee dessen, was er will,

Digitized by Google

dem Bewußtseyn vorschwebend und gegenwärtig erhalten. Und da geschieht es nur zu leicht, daß solche, nur halb bewußte Ideen zusammenfließen mit andern, die dem Bewußtseyn näher liegen und klarer sind, daß also z. B. von Gott gesagt wird, was nur einem Begriffe, von der Welt, was nur einem Gedankensysteme zukommt.

Man mag fragen, mit welchem Rechte wir es wagen, den Philosophen alle diese Vermischungen so heterogener Dinge, deren Identität sie sogar zum Theil ausdrücklich behaupten, Schuld zu geben, und ihre Lehren so nach unserer Weise zu deuten, daß wir ihnen unterlegen, sie hätten nur von den menschlichen Begriffen und deren Form geredet, während sie doch von Gott, der Welt und ähnlichen Dingen zu reden meinen, sie hätten also im Grunde etwas anders gemeint, als sie selber gewußt hätten. Unser Recht dazu ist ganz einfach dieses, daß alle die Lehren der Philosophen von Gott, der Welt u. s. w. meistens etwas ganz unmögliches und undenkbares enthalten, welches allein erst dadurch einen gesunden Sinn gewinnt, wenn es auf unsere Weise als nur von Begriffen redend gedeutet wird. Die fernere Darstellung wird von Zeit zu Zeit auf die Belege dieser Behauptung aufmerksam machen, im allgemeinen habe ich schon den Beweis davon durchzuführen gesucht in der oben genannten Schrift: Über das Absolute.

15. Dieselbe Norm, welche uns philosophisches und nichtphilosophisches sondern lehrt, giebt uns denn natürlich auch das Kriterium, zu entscheiden, wo wir den Anfang der Geschichte der Philosophie zu setzen haben. Eine völlig scharfe Gränze läßt sich da freilich nicht ziehen, indem es eine vollkommene Philosophie noch nirgends giebt, die Anfänge der Philosophie aber auch schon in dem gewöhnlichen Vorstellen hin und wieder sich finden; wir können den Anfang der Philosophie nur da setzen, wo sie das verhält-

Digitized by Google

nißmäßig überwiegende Element in den Gedanken bildet. Darnach aber stimmen wir mit der fast allgemeinen Tradition überein, dieselbe bei den Griechen, und zwar mit der ionischen Schule, beginnen zu lassen, als wo zuerst ein vorherrschend speculatives Bewußtseyn offenbar wird, wie gehörigen Orts ausführlicher gezeigt werden wird (vgl. unten §. 22). Freilich ist nicht zu läugnen, daß bei den Orientalen viele in weit höherem Grade speculative Gedanken vorkommen, als bei Thales sich finden; aber einestheils sind dieselben so sehr gemischt unter nichtphilosophischem (die religiösen Ideen an und für sich sind keine Philosophie, am wenigsten, wenn sie so vom Gewande der Phantasie und Poesie umhüllt erscheinen), daß das letztere das unverhältnißmäßig vorwiegende bleibt; — anderntheils gewinnen sie keine höhere Ausbildung und dadurch Bedeutung für die Geschichte der Philosophie, namentlich deßhalb, weil sie den Geist zu keinem klaren Selbstbewußtseyn über sein speculatives Treiben und dessen Zweck führen, — während die weit geringeren Anfänge bei Thales durch die reichen, daran sich knüpfenden Entwickelungen ein weit höheres Gewicht erlangen. —

III. Eintheilung.

16. Der andere Endzweck, zu welchem uns die Bestimmung des Begriffes der Philosophie dienen sollte, ist der, daß derselbe uns das Prinzip zu einer nothwendigen Eintheilung oder Construktion der Geschichte darbiete.

Als das wesentlichste Merkmal des Begriffes, und welches somit das Eintheilungsprincip abgeben muß, ist zu betrachten dieses, daß die Aufgabe der Philosophie ist, ein

Wissen von dem letzten Grunde unsers Denkens, von dem Absoluten, und eine Ableitung alles Wissens aus dem obersten, absoluten Begriffe zu seyn. Die mögliche, und logisch nothwendige Verschiedenheit in der Auffassung dieses Absoluten wird die bedeutendste Verschiedenheit der Systeme und Perioden ausmachen.

Der absolute Begriff bietet zwei Seiten der Auffassung dar, eine objektive und eine subjektive: nach der objektiven Seite ist er ein, die ganze Welt des denkbaren, alles nicht bloß wirkliche sondern auch mögliche Seyn, ein System der Objekte umfassendes Princip; von der subjektiven Seite betrachtet ist er unser Gedanke, unsere Geistesthätigkeit, der Anfang eines Systems von Gedanken, ein Bestandtheil unseres Ich, und mit demselben identisch. Der wesentlichste Gegensatz der Systeme wird nun der seyn, daß sie das Absolute entweder bloß von seiner objektiven, oder aber bloß von der subjektiven Seite auffassen, oder aber von beiden zugleich, und beide als identisch, als Ein Princip, erkennen.

Dieser Gegensatz ergiebt die erste Eintheilung der Geschichte in die drei Hauptperioden — der griechischen Philosophie, der neueren Philosophie vor Kant, und der neuesten seit Kant.

Mit der objektiven Auffassung des Absoluten, wodurch sich die griechische Philosophie charakterisirt, verbindet sich der Mißverstand, unter dem objektiven zugleich das reale zu verstehen (während die Philosophie ihre Objekte nur als gedachte enthalten soll, vergl. oben §. 12.), unter dem objektiven Absoluten also nicht einen das Seyn umfassenden obersten Begriff, sondern ein absolutes Seyn, sey es nun als Inbegriff alles Seyns, oder als letzter Grund desselben, oder als ein höchstes Gut u. s. w. gedacht. — Die subjektive Auffassung der neuern Philosophie führt einen andern Miß-

Digitized by Google

verstand mit sich, nämlich den, das Absolute nicht als den allgemeinen, unendlichen Gedanken unsers Ich, sondern als dieß endliche und besondere Ich selbst anzusehen. Machte sich daneben auch die objektive Auffassung des Absoluten, noch dazu mit obigem Mißverstande, geltend, so war natürlich, daß beide Seiten, das Ich und der letzte Grund des Seyns, nicht als identisch erkannt werden konnten. — Diese Identität zu erkennen, durch richtigere Auffassung beider Seiten, bleibt der neuesten Philosophie überlassen, deren allgemeinsten Charakter man daher durch den Namen der Identitätsphilosophie bezeichnen kann, wie es ja auch häufig, wenngleich in etwas anderem Sinne (vergl. unten §. 117), in unserer Zeit geschehen ist.

Bei diesem ersten Beispiel einer aprioriſchen Eintheilung mag eine Zurückweisung auf das früher über das Verfahren gesagte gestattet seyn. Es wurde nämlich zugegeben, daß durch das a priori niemals das wirkliche als solches erkannt werden könne (vergl. §. 2. f.). Wenn nun hier diese Eintheilung gemacht wird, so ist das a priori erkannte darin nichts weiter als dieß, daß eine solche dreifache Auffassung des Absoluten möglich und für den Gedanken nothwendig sey. Daß aber alle diese Arten der Auffassung auch wirklich in der Geschichte vorkommen, und wann, und wo, und wie, davon wissen wir a priori nichts, sondern nur dadurch, daß wir die empirische Geschichte mit unserer Eintheilung vergleichen. Auch nicht einmal das wissen wir a priori, obdie objektive oder die subjektive Auffassung die frühere ist; nur durch Herbeiziehung noch anderer Principien würden wir wissen können (und zwar in Beziehung auf unsern Gegenstand a priori), theils daß überhaupt die alte Geschichte und die neue sich wie Objektivität und Subjectivität unterscheiden, theils daß es allgemein dem Menschen natürlicher

ist, eher an die Welt der Objekte, als an sich selbst zu denken. —

17. Der angegebene Unterschied der Hauptperioden läßt sich auch, von einem andern Gesichtspunkte aus, in noch anderer Weise charakterisiren, nämlich nach der Verschiedenheit der Gestaltung, welche die Philosophie an sich selbst und in ihrer eigenen Art und Weise durch die verschiedene Auffassung des Absoluten gewinnt.

Wird der letzte Grund, von welchem die Erkenntniß der Philosophie auszugehen hat, aufgefaßt als ein reales Wesen, und ist demnach das Objekt der Philosophie ein System der realen Dinge: so wird es unbedingt als die Aufgabe der Philosophie angesehen werden, dieselben zu erkennen, die Vernunft wird auch im ersten frischen Streben mit unbefangener Zuversicht auf ihre Kräfte an die Lösung dieser Aufgabe gehen, mit Einem Worte, die Philosophie wird unbefangener Realismus seyn.

Wo aber der absolute Ausgangspunkt kein anderer als das denkende Subjekt selbst ist, da wird die Philosophie, wenigstens ihrer Anlage nach, Idealismus seyn, d. h. ihre nächste und natürlichste Aufgabe wird nur seyn, das System der Gedanken, wie es sich aus dem denkenden Geiste selbst, nach dessen eigenthümlichen Gesetzen ergiebt, ohne Rücksicht auf äußere Objekte zu entwickeln; das System der Dinge kann ja niemand als von dem Ich abhängig oder aus demselben sich entwickelte ansehen. Liegt aber bei solcher Auffassung des Absoluten dennoch auch der Begriff eines davon verschiedenen realen letzten Grundes, und die Aufgabe, ihn mit der aus ihm sich ergebenden realen Welt zu erkennen, vor: so wird sich mit der Aufgabe des Idealismus auch noch die des Realismus verbinden, und die Philosophie wird versuchen, beide zu vereinigen und vereint zu erreichen; sie wird sich bemühen zu zeigen, wie ein idealistisches, d. h. nur

Digitized by Google

aus dem Subjekte und nach dessen Gesetzen sich ergebendes Wissen zugleich auch ein realistisches, ein Erkennen der vom Subjekte verschiedenen Objekte, seyn könne. Mit Einem Worte werden wir diese Philosophie durch den Namen eines realistischen Idealismus (oder auch immerhin idealistischen Realismus) bezeichnen können.

Im Gegensatz hiermit ist es ein zweifaches, was durch die neueste Philosophie geltend gemacht wird: einestheils daß eine Erkenntniß der realen Welt und ein aus dem Subjekte und nach dessen Gesetzen und Formen a priori entwickeltes Wissen durchaus unvereinbare Dinge seyen, daß also die Philosophie, wenn sie letzteres seyn wolle, auf erstere Verzicht leisten müsse, so wie, daß die Gebiete beider Arten von Wahrheit durchaus gesondert werden müssen; — anderntheils, daß das Objekt und der Inhalt der Philosophie eben nicht von dieser selbst verschieden, sondern das Absolute auch nach seiner objektiven Seite nichts anderes als der Gedanke selbst und mit ihm identisch sey, und die Objekte von der Philosophie nicht als reale, sondern nur als gedachte dargestellt würden. Die Philosophie, insoferne sie nicht mehr eine Erkenntniß des realen, sondern nur die Form des eigenen Gedankens sich zur Aufgabe macht, ihre Objekte in sich selber tragend, wird ein reiner Idealismus werden, wie sie dazu seit Kant entschieden den Weg eingeschlagen hat. —

18. Aus dem nämlichen Principe wie die erste Eintheilung ergiebt sich auch eine weitere Eintheilung wenn auch nur der griechischen Philosophie. Wenn nämlich die Philosophie zur Aufgabe hat, eine Wissenschaft von letzten Gründen zu seyn, so liegt zunächst die Frage vor, was für letzte Gründe, von welcher Art dieselben seyn sollten, indem es verschiedene Arten von letzten Gründen geben kann, wie wir ja schon den Unterschied von Gründen des Seyns und des Denkens haben kennen lernen (vgl. §. 11), und wie

man

Digitized by Google

man auch von Gründen spricht, die wir haben für das, was wir thun und wollen, Gründe, weßhalb wir es sollen, so wie von Gründen, warum wir etwas für wahr halten, warum es uns gewiß ist, u. s. w. Da fallen nun die verschiedenen Arten der Gründe hauptsächlich unter drei Kategorieen: letzte Gründe des Seyns oder der Dinge, des Seynsollens oder des Handelns, und endlich des Fürwahrhaltens oder der Gewißheit; und je nachdem die einen oder die andern hiervon zum Gegenstande der Philosophie gemacht wurden: ergaben sich daraus die drei verschiedenen Arten von Philosophie, welche nach der constanten Eintheilung der spätern Griechen als die drei Theile derselben betrachtet wurden: die Physik, als welche die letzten Gründe des Seyns, die Ethik, welche die des Seynsollens, und die Dialektik oder Logik, welche die der Gewißheit zum Gegenstande hatte. Die Zeitfolge aber, in welcher diese Arten oder Theile der Philosophie nach einander bei den Griechen auftraten, giebt zugleich die Eintheilung der Geschichte der griechischen Philosophie in eine Periode der Physik vor Sokrates, der Ethik seit Sokrates, und der Dialektik seit Platon, — eine Periodeneintheilung, wie sie in gleicher Weise auch den Alten selbst schon bekannt und geläufig war [1]).

Hatte bei den Griechen das nacheinander folgende Auftreten und Sichausbilden der drei Theile eine Verschiedenheit der Perioden begründet, so konnte in der neuern Philosophie, nachdem alle drei Theile da waren, nicht dasselbe geschehen. Wir haben aber auch schon gesehen (vgl. §. 13), daß an und für sich weder Physik, noch Ethik, noch Logik eigenthümliche Philosophie sind; die letzten Gründe, welche

1) Vgl. namentlich Diog. L. III, 56. Euseb. praep. evangel. XI, 2 u. 3. Cic. Acad. I, 5.

Digitized by Google

die Philosophie zu erforschen hat, sind weder Gründe des Seyns, noch des Seynsollens, noch des Fürwahrhaltens, sondern des Denkens (vgl. §. 12); selbst die Gründe der Gewißheit, welche denen der Philosophie die verwandtesten zu seyn scheinen, sind durchaus andere als diese: sie hat nicht zu suchen die Gründe, warum wir einen gegebenen Inhalt für wahr halten sollen, sondern die Gründe, diesen Inhalt selbst erst zu denken und denkend zu schaffen; und sie soll nicht eine Wissenschaft von letzten Gründen seyn, sondern selber in diesen letzten Gründen d. i. Begriffen bestehen [1]). Es werden daher die Fortschritte der Philosophie und richtigern Einsicht sich verbinden mit dem Bestreben, theils die Philosophie ihrer eigentlichen und wahren Weise zuzuführen, theils die Getrenntheit der Theile und die Verschiedenheit der letzten Gründe in einer Einheit des Princips aufhören zu lassen; und darin werden wir daher einen Hauptfortschritt der neuen Philosophie erblicken, die im Laufe der griechischen Geschichte hervorgetretene Dreiheit allmälig wieder in eine Einheit zurückgehen zu lassen.

a) Die hier befolgte, schon von den Alten angegebene Eintheilung der griechischen Geschichte hat in der neuesten Zeit vielen Widerspruch gefunden. Seit Schleiermacher [2]) ist es gebräuchlich geworden, mit dem Sokrates, oder etwa mit den Sophisten, die Periode der Dialektik zu beginnen [3]). Vieles kommt bei dieser Differenz auf die Art und Weise an, wie die Begriffe der Ethik und

---

1) Vgl. E. Schmidt „über Begriff u. Möglichkeit der Philosophie," S. 229.

2) Vgl. über den Werth des Sokrates als Philosophen. (In den Abhh. der phil. Denkschr. der Berliner Akad. von 1814 u. 15.

3) Vgl. z. B. Petersen in d. Allg. Lit. Z., Juni 1837, S. 155, f., Hermann über H. Ritter's Darst. der sokrat. Systeme, S. 10 u. 18; auch H. Ritter folgt fast ganz dieser Ansicht.

Digitized by Google

Dialektik gefaßt werden, worüber ich gehörigen Orts das nöthige zur Rechtfertigung obiger Eintheilung beizubringen hoffe, (vgl. unten §. 42 u. 50). Allerdings geschieht dem Sokrates großes Unrecht, wenn er als Begründer jener Ethik betrachtet wird, welche im Sinne der spätern Populärphilosophie nur ein unwissenschaftliches Räsonnement bloß „über menschliche Dinge" gewesen wäre. Giebt man aber auch die hohe Wissenschaftlichkeit des Sokrates zu, und daß er zuerst die eigentliche Idee des Wissens zum Bewußtseyn gebracht und ausgesprochen hat: so darf man auch wieder nicht verkennen, daß er diese Idee doch vorherrschend nur nach ihrer ethischen Bedeutung aufgefaßt hat, wie ja denn auch das einstimmige Zeugniß des Alterthums die Begründung der ethischen Richtung dem Sokrates als Hauptverdienst zuschreibt. Müssen doch auch die Vertheidiger der andern Ansicht zum Theil zugeben [1]), daß „anscheinend" das ethische Element bei Sokrates das vorherrschende gewesen sey, und doch nennt Ritter die Unterscheidung in physische und ethische Philosophie „oberflächlich" und „schielend" [2]); eine Ansicht ist aber deßhalb noch nicht oberflächlich, weil sie vor Augen liegt, eben so wenig als eine dadurch geistreich und wahr wird, daß sie recipirten Ansichten widerspricht. Man kann doch die Zeit der ersten Sokratiker keine Periode der vorherrschenden Dialektik nennen, wo uns von Kynikern und Kyrenaikern ausdrücklich berichtet wird, daß sie von so einer Wissenschaft gar nichts haben wissen wollen, und wo auch die freilich durch ihre Dialektik berühmten Megariker dieselbe nicht als Wissenschaft, sondern fast nur als Kunst geübt und ausgebildet haben (vgl. unten §. 53).

b) Mit der Eintheilung, welche eine Periode der vor-

1) Vgl. Hermann a. a. O. S. 18, Ritter's Gesch. d. Phil. II, 49.

2) a. a. O. S. 8 u. 9.

herrschenden Dialektik mit den Sophisten beginnen läßt, verbindet sich die andere, wornach eine Periode der vorherrschenden Ethik mit Zenon dem Stoiker und Epikuros anfangen soll [1]). Dagegen aber möchte es doch wohl zuerst als eine faktische Unrichtigkeit zu betrachten seyn, wenn man die Zeiten eines Chrysippos, eines Arkesilaos und Karneades als eine Periode der zurücktretenden Dialektik darstellen wollte; sodann aber ist es freilich faktisch wahr, daß bei den spätern Stoikern, so wie in der epikurischen Schule von Anfang an, die Ethik vorherrschend ward: aber hier ist diese Veränderung wohl als identisch zu betrachten mit dem Aufhören des höhern speculativen Sinnes überhaupt, wo sich in der Betreibung der Ethik nur die Interessen des täglichen Lebens geltend machten, — also eine Periode der Unphilosophie, eine solche aber kann doch nicht in gleiche Linie neben die Perioden der eigentlichen Philosophie gestellt werden. — Eben so ist faktisch ganz richtig, daß in den Zeiten nach Anfang unserer Zeitrechnung eine Einmischung und selbst ein Vorherrschen des religiösen Bewußtseyns in der Philosophie sich findet, aber eine eigene Periode ihrer Geschichte daraus zu machen, wie Petersen (a. a. O.) will, ist aus den nämlichen Gründen nicht zulässig, sobald, wie hier der Fall ist, mit der veränderten Weise der Philosophie kein Fortschritt des speculativen Bewußtseyns selbst verbunden ist.

19. Die weitere Eintheilung und Gliederung der einzelnen Perioden hängt gleichfalls wieder von demselben Princip ab, sie besteht nämlich in den Fortschritten, welche die Philosophie in der richtigen Auffassung ihres Absoluten, ihres letzten Grundes, so wie ihrer eigenen Idee macht. Unterliegt nun freilich die Philosophie, wie wir gesehen haben (vgl. §. 14 u. 18), meistens dem Mißverständnisse, etwas

1) Petersen a. a. O., Hermann a. a. O. S. 10. 12.

Digitized by Google

ganz fremdartiges für die von ihr zu erkennenden letzten Gründe anzusehen, so können doch auch hierin die nämlichen Fortschritte des philosophischen Bewußtseyns sich aussprechen, darin daß auch von dem letzten Grunde der Dinge, von der Gottheit oder dem All, oder von dem höchsten Gute, von der Tugend u. s. w. mehr und mehr diejenigen Prädicate ausgesagt werden, welche dem absoluten Begriffe oder der Philosophie selbst zukommen, bis endlich dieser Fortschritt zu der eigentlichen und wahren Auffassung der Natur des Absoluten führt.

Was nun diese wahre Natur des Absoluten und der Philosophie sey, ist im allgemeinen schon oben (vgl. §. 12) angegeben; es ergeben sich daraus leicht die näheren Bestimmungen, welche daraus als Prädicate auf die erwähnten realen Objekte können übertragen werden.

Der absolute Begriff ist zuerst etwas allgemeines, alles denkbare umfassendes, und zwar absolut allgemein oder unendlich, d. h. durchaus alles umfassend, nichts ausschließend oder außer sich habend; dadurch denn zugleich Einheit, Identität, Indifferenzpunkt aller Gegensätze, indem er alle unter sich oder in sich befaßt, daher denn auch nur Einer, und einfach, als welcher aber alle Gegensätze in sich aufhebt oder aufhören läßt, indem jeder Gegensatz ein Bedingtseyn enthält; dabei aber doch derjenige, welcher sie alle in sich enthält und aus sich hervorgehen läßt, indem er der letzte Grund von allen ist; er ist ferner nicht bloß unendlich, sondern in gewissem Sinne auch endlich, nämlich abgeschlossen in sich, ein Ganzes, welches die Philosophie ganz übersieht und erschöpft, mit dessen Erkenntniß sie also, so zu sagen, zu Ende gekommen ist; der absolute Begriff ist endlich das reine Denken selbst, der reine Gedanke, durch welchen alle andere gedacht werden, der aber selbst durch keinen andern, sondern

Digitized by Google

nur durch sich selber gedacht wird; er ist der absolut nothwendige Gedanke, in welchem auch für alle andere deren Nothwendigkeit begründet ist.

So wie nun alle diese Kategorieen und Prädicate von den fälschlich angenommenen Gegenständen der Philosophie ausgesagt werden, so denn auch die Merkmale des Begriffes der Philosophie selber, namentlich von der Tugend und dem höchsten Gute; so vor allem die, daß sie reines Wissen sey, ein freies unabhängiges Werk der reinen Intelligenz, unabhängig von allem äußern Einflusse, nur aus Selbstbestimmung der Vernunft hervorgehend, darum selbstgenugsam: ferner eine Einheit des Wissens mit nothwendigem Zusammenhange aller Vielheit in ihm; sodann ein abgeschlossenes, erschöpfendes Wissen, was kein Mehr oder Minder zuläßt, sein fest bestimmtes, stets gleichbleibendes, unveränderliches Maaß hat, dabei aber doch ein allgemeines, unendliches, allumfassendes Wissen, nichts außer seinem Bereiche lassend. In jedem wirklich philosophischen Systeme besteht die Wahrheit darin, eines oder das andere dieser Prädikate der Philosophie oder des Absoluten zum Bewußtseyn zu bringen, und der Fortschritt darin, mehre und mehre derselben bis endlich zu ihrer wahren Einheit zu vereinigen und sie von den mißverstandenen Auffassungen zu befreien. —

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Erste Hauptperiode.

Griechische Philosophie.

20. In Griechenland also finden wir die erste höhere Ausbildung einer Wissenschaft des freien und seiner Freiheit als Zweckes sich selber bewußten Gedankens, ein Wissen um des Wissens willen. Ist es doch auch als der unterscheidende Charakter des griechischen Geistes und seiner Geschichte, im Gegensatz gegen die ältere Geschichte, anerkannt, daß in ihr zuerst der menschliche Geist und Gedanke zum Bewußtseyn ihrer Würde und Freiheit, ihres Erhabenseyns über das natürliche und sinnliche, und zu dem Streben sich nur in sich selbst und nach eigenen Gesetzen in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst auszubilden, gelangen. Somit denn hier die erste Periode der Geschichte der Philosophie.

Was den allgemeinen Charakter der griechischen Philosophie, im Gegensatz gegen die moderne, ausmacht, ist oben (§. 16) durch den noch unbestimmten allgemeinen Ausdruck der vorherrschenden Objektivität bezeichnet worden. Wie derselbe näher zu bestimmen und auszuführen sey, läßt sich vollständig nur erst in der Nebeneinanderstellung mit dem Charakter der neuen Philosophie entwickeln (vgl. unten §. 79, ff.) Hier möge indessen kurz das unentbehrliche voranstehen.

Digitized by Google

Wenn doch bei jedem menschlichen Thun der Gegensatz des Subjekts und des Objekts vorhanden seyn muß, so wird auch ein Bewußtseyn von beiden damit sich verbinden können, und es da einen nicht unbedeutenden Unterschied der Denkweise ausmachen, ob darin früher und mehr und vorwiegend das Bewußtseyn von dem Objekt oder von dem Subjekt sich geltend macht; jenes könnte man den Charakter der Objektivität, dieses den der Subjektivität nennen. Und es scheint Anerkennung unter uns zu gewinnen, daß jene als das unterscheidende Merkmal der alten, diese der neuen (germanischen) Geschichte überhaupt zu betrachten sey [1]). So ist es denn auch in der Philosophie: der letzte Grund derselben wird bei den Griechen nur aufgefaßt von seiner objektiven Seite (vgl. §. 16), und auch die Bestimmungen des Begriffes der Philosophie werden mehr von ihren Objekten, als von ihr selbst, wie sie an sich und in uns ist, entnommen. Es sind aber noch folgende allgemeine Züge der griechischen Philosophie, welche sich aus dieser ihrer Eigenthümlichkeit ergeben.

Wenn doch, wie schon oben (§. 16 und 17) bemerkt ist, als das Seyn, welches Objekt der Philosophie sey, immer nur das reale Seyn betrachtet, die Philosophie also Realismus ward: so war die Vorstellung natürlich, als wenn das, was die Philosophie suche, an den Dingen zu suchen sey, so namentlich, als wenn die Wahrheit, Nothwendigkeit, Beharrlichkeit, Allgemeinheit, Einheit u. s. w., deren Erkenntniß Aufgabe der Philosophie sey, nur Eigenschaft des realen Seyns, der Dinge, nicht aber der Gedan-

1) Vgl. Stahl's Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht, I, S. 49: „daß Selbstständigkeit und Innerlichkeit des Menschen „(das Princip der Subjektivität) die ganze Geschichte der neuen „Zeit, der europäisch-germanischen Bevölkerung bewege, ist eine unter „uns längst verbreitete Einsicht."

ken, der Begriffe ſeyen. So denn auch daß der abſolute Grund etwas reales außer uns ſeyn ſolle, ein oberſtes Weſen und Seyn, ſelbſt der letzte Grund des guten und wahren nicht ein oberſter Gedanke oder Zweckbegriff, ein logiſcher Grund für unſer Denken und Wollen, ſondern ein letztes reales Weſen und Zweck, eine letzte objektive Urſache des Unterſchiedes von wahrem und unwahrem, gutem und böſem.

Wo aber doch auch das Bewußtſeyn von der Wahrheit unſers ſubjektiven Denkens und Handelns ſich geltend machte, da ward dieſelbe doch nur gedacht als abhängig von dem objektiven Seyn, darnach ſich richtend, daran ihr Maaß habend oder damit identiſch und ſo, daß die Wahrheit des Gedankens, des νοῦς und der Ideen zugleich als eine reale, und zwar mit vorherrſchender Idee dieſes realen Seyns gedacht wurde. Die griechiſche Philoſophie war, wie geſagt, unbefangener Realismus, und ihr Ende ward im Skepticismus herbeigeführt durch das Bewußtwerden der Subjektivität unſerer Erkenntniß, und des Gegenſatzes von Subjekt und Objekt, in welchem die Einheit beider wenigſtens keine ohne Beweis vorauszuſetzende ſey (vgl. §. 77).

Ein anderer daraus ſich ergebender Zug iſt der, daß die Dialektik oder das Bewußtſeyn der Philoſophie oder des Gedankens von ſich ſelbſt bei den Griechen die zuletzt hervortretende Weiſe der Philoſophie iſt, welche lange nicht bloß hinter der Phyſik, ſondern ſelbſt hinter der Ethik zurückſtehen mußte, ehe ſie zur Ausbildung kam, während die moderne Philoſophie gerade dieſe Weiſe am früheſten und am meiſten cultivirt hat.

Die Eintheilung der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie hat ſich uns ſchon oben (§. 18) ergeben, wir beginnen alſo mit der Geſchichte der Phyſik.

Digitized by Google

Erſte Abtheilung.

Periode der Phyſik.

(Von Thales bis zu den Sophiſten.)

21. Die Philoſophie der Griechen in ihrer erſten Zeit war einfach und unbefangen bloße Phyſik, d. h. Wiſſenſchaft von den letzten Gründen der Dinge, oder, wie auch die Alten meiſtens die Phyſik definirten und als Charakter der erſten Zeiten angaben, Wiſſenſchaft von den „göttlichen Dingen," — wobei freilich die Beziehung auf eine ſchiefe Auffaſſung der Ethik, als der Wiſſenſchaft von den „menſchlichen Dingen," zum Grunde lag. Es war übrigens ganz dem objektiven Charakter der griechiſchen Philoſophie gemäß und natürlich, daß die erſte ſich ausbildende Weiſe derſelben Phyſik war, daß ſie eher nach den letzten Gründen des Seyns, als nach denen der Erkenntniß oder des Wollens fragte.

Und zwar charakteriſirt ſich die erſte Periode bis auf die Zeit der Sophiſten noch dadurch, daß dieſe ihre Tendenz und Idee die ausſchließliche iſt, ſo daß alle andere wenig oder faſt gar nicht zum Bewußtſeyn gekommen ſind. Während die Frage war nach den letzten Gründen der Dinge, ward der anderen, ob und inwieferne denn die dadurch gewonnenen Lehren auch wahr und gewiß ſeyen, ſo gut wie gar nicht gedacht, ſondern erſt in den Zeiten der Sophiſten. Wo auch ein leiſes Bewußtſeyn ſich aufdrängte von demjenigen, was die Philoſophie als Wiſſenſchaft ſeyn ſolle, von den Anforderungen an ſie: da ſprach ſich daſſelbe einestheils faſt nur negativ aus, daß nämlich Erfahrung und Sinnenerkenntniß nicht genüge; anderntheils aber ward

Digitized by Google

die Aufgabe der Philosophie meist nur nach ihren Objekten bestimmt (wie nämlich die von ihr zu erkennenden Objekte seyn sollten), nicht nach der Art und Weise des Denkens, wie es in uns seyn sollte; und dabei ward die Wahrheit der aufgestellten Lehren unbefangen von einem jeden vorausgesetzt. Eine eigentliche Dialektik hat daher diese Periode noch nicht aufzuweisen, wohl eine Übung derselben, eine Kunst und Fertigkeit derselben, aber keine Dialektik als Wissenschaft, keine Logik. (vgl. unten §§. 51 u. 52).

Mit andern Worten: die Philosophie in dieser Periode war noch keineswegs rein im Interesse der Wissenschaft und ihrer Form, noch nicht rein um des Wissens willen unternommen, namentlich noch mit sehr wenig Bewußtseyn von diesem Interesse. Ein gleichwiegendes Streben war das Interesse an den Objekten, ein Bild derselben zu entwerfen, und eine Erkenntniß davon zu gewinnen, und zwar spricht sich darin fast eben so viel poetisches Interesse an dem Bilde, als wissenschaftliches Interesse an der Erkenntniß derselben aus.

Noch weniger als Dialektik findet in dieser Periode sich Ethik. Allerdings sind da ethische Lehren und Regeln, Sittensprüche der Weisen, goldne Worte des Pythagoras u. s. w., aber in allen doch auch gar nichts wirklich philosophisches oder speculatives: gar keine Idee von etwas absolutem, weder in den Vorstellungen eines höchsten Gutes, noch der Weisheit und Tugend; diese Lehren sind nicht anders als die Sittenlehren aller alten Religionen und Gesetzgebungen, darum aber eben keine Philosophie (vgl. §. 13). Von unvergleichlich höherem speculativen Gehalte sind in dieser Zeit die Lehren der Physik. —

Digitized by Google

I. Die älteren Jonier.

22. Die erste eigentlich philosophische Erscheinung ist die ionische Schule, mit welcher denn auch ein richtiger Takt fast durchgängig den Anfang der Geschichte der Philosophie gemacht hat, und wenn auch hin und wieder angefangen worden ist, die Darstellung der orientalischen und griechischen Mythologieen und Kosmogonieen in die Geschichte der Philosophie zu ziehen, so ist das als eine Verkennung des Unterschiedes zwischen dem eigentlich philosophischen und dem poetisch-religiösen anzusehen und auch meistens angesehen worden (vgl. §. 15). So geringe auch die Anfänge wirklicher Speculation bei den ersten Joniern sind, so doch hinreichend, um einen wesentlichen und unverkennbaren Unterschied ihrer Philosophie von aller bloßen Mythologie und Poesie, wie sie sich noch z. B. bei Hesiod, den Orphikern u. s. w., selbst noch bei Pherekydes (von dem daher auch Aristoteles sagt, daß er mehr Dichter als Philosoph gewesen) findet, zu begründen.

Dieser Unterschied besteht aber hauptsächlich in folgendem: erstlich, daß sie nicht ein oder mehre individuelle, persönliche oder personificirte, bewußt und willkürlich handelnde Wesen als letzten Grund, als Gott oder Götter setzen, wie Religion und Mythologie thun, sondern ein allgemeines, abstraktes und nothwendig wirkendes Princip; auch nur Eines, nicht eine zufällige Menge von Göttern; ferner auch nicht ein oder mehre besondere, von der Welt der Gegenstände verschiedene, transmundane Wesen, sondern einen immanenten Grund, der mit dem abgeleiteten identisch, es in sich faßt oder umfaßt, nicht außerhalb des Wechsels der Erscheinungen steht, sondern in denselben eingeht, wenngleich in ihm identisch bleibend; endlich nicht

Digitized by Google

ein Wesen, durch welches und durch dessen Willen, sondern aus welchem die Dinge werden: — alles Vorstellungen, in denen sich die Idee von dem Verhältnisse des absoluten Begriffes zu seinen abgeleiteten ausspricht, aber nicht das Verhältniß Gottes zur Welt, wie das religiöse Bewußtseyn uns dasselbe erkennen lehrt. Es ist dieser Unterschied kein anderer als der allgemeine zwischen philosophischer und religiöser Weltansicht, natürlicher und religiöser Erklärungsweise, wie er von hier an durch alle Geschichte hindurch sich findet.

Es ist übrigens nicht zu übersehen, daß von den ersten Joniern alle jene Kategorieen des Absoluten mit nur sehr wenig klarem Bewußtseyn gesetzt, und nur die wenigsten ausdrücklich ausgesprochen werden; sie sind nur implicite in ihren Lehren von der Urmaterie enthalten, wie denn auch Aristoteles nicht anstieht, sie als ihnen zukommend anzusehen. Nur Anaximandros spricht es aus, daß der letzte Grund ein allgemeines (unendliches) allumfassendes (περιέχον) [1]) sey; wenn Thales die Nothwendigkeit das alles beherrschende nennt [2]), so ist das allerdings nicht ohne philosophischen Gehalt, aber schon Eigenthum der allgemeinen griechischen Weltansicht. Kategorieen für das Absolute wie die der Unvergänglichkeit, Ewigkeit und ähnliche hat die Philosophie mit jeder Religion gemein.

Es ist wohl zu viel gesagt, oder aber unpassend ausgedrückt, wenn Brandis als den Geist der ionischen Philosophie das Bestreben ansieht, „den inhaftenden Grund des Werdens zu finden;“ denn das würde soviel seyn, als hätten die Jonier ihren letzten Grund als ein Princip der Bewegung gedacht, Aristoteles aber [3])

1) Ar. Phys. III, 4.
2) Diog. L. I, 36.
3) Met. I, 3.

Digitized by Google

rechnet, gerade im Gegensatz hiermit, die älteren Jonier zu denen, welche ihn nur ἐν ὕλης εἴδει gedacht hätten, und macht es ihnen öfter zum Vorwurf, kein Princip der Bewegung angegeben zu haben. Ganz richtig hat auch schon Wendt [1]) auf das unangemessene der Auffassung oder des Ausdrucks bei Brandis aufmerksam gemacht.

23. Einen bedeutenden Fortschritt zu eigentlicher Speculation macht schon Anaximandros durch seine Auffassung des Absoluten unter der Kategorie des ἄπειρον, man mag dasselbe durch „unendlich" oder durch „unbestimmt" übersetzen, denn beides ist ganz eins, und in beiden Bedeutungen soll es ja auch A. verstanden haben. Unter dem unendlichen nämlich wird gedacht das absolut allgemeine, dasjenige, was nicht bloß für bestimmte und endliche Erscheinungen der Erfahrung allgemeines Element sey, sondern für alles irgend mögliche und denkbare, damit es nichts, auch nur der Möglichkeit nach, außer sich habe und dadurch endlich sey. Ein solches aber muß zugleich unbestimmt seyn, die Abstraktion von allem bestimmten, indem jedes bestimmte auch endlich ist, da es alles, wenigstens mögliche, anders bestimmte außer sich hat. Diese Idee aber läßt sich bei A. namentlich in dem Grunde erkennen, den er für die Unendlichkeit des obersten Princips anführt: „damit es der forschreitenden Entwickelung nie an Stoff fehle [2]);" d. h. nach unserer Weise zu reden: damit der oberste Begriff alles auch nur mögliche umfasse, oder: damit es der fortschreitenden Erkenntniß und Vorstellung nie an Raum im absoluten Begriffe fehle.

Die Annahme des Wassers als des allgemeinen Grun-

1) Vgl. Göttinger gel. Anz. Januar 1837.
2) Vgl. z. B. Plut. de plac. phill. I, 3.

des bei Thales beruhete auf Erfahrung und Induktion (wenigstens nach der Annahme des Aristoteles: weil in allen Dingen feuchtes sey), wie denn überhaupt die Annahme eines solchen bestimmten Principes, selbst der Zahlen (vgl. unten §. 25), mehr oder minder von der Erfahrung abhängig seyn muß; durch die Kategorie des unendlichen wird der Gedanke wahrhaft speculativ, als a priori auf alles irgend denkbare sich erstreckend.

Ein noch klareres speculatives Bewußtseyn spricht A. darin aus, daß er das Unendliche als dasjenige darstellt, welches alle Gegensätze ἐναντιότητας in sich umfasse περιέχει [1]), wobei es aber selbst keine der entgegengesetzten Bestimmungen habe, sondern unbestimmt sey. Ganz dem gemäß ist es, daß A. die Dinge durch Ausscheidung der Gegensätze aus dem Absoluten entstehen läßt, eine offenbar ganz logische Vorstellung, welche die Aussonderung der untergeordneten Begriffe aus den allgemeineren durch Eintheilung, durch das principium specificationis darstellt.

Weniger bedeutend ist es, was berichtet wird, daß A. zuerst die Bezeichnung ἀρχή für den letzten Grund gebraucht habe; im Grunde nur ein sinnig gedachter Name für dasselbe, was auch schon Thales gedacht, wie sich denn auch Aristoteles nicht scheuet, das Wasser des Thales mit demselben Ausdruck zu bezeichnen.

a) Es ist wohl nicht unwahrscheinlich, daß A. das ἄπειρον doch noch näher zu bezeichnen versucht habe, indem die Ungewohntheit der ersten Philosophie, in rein abstrakten Vorstellungen sich zu bewegen, ihn zu mehr sinnlichen forttreiben mußte. So ist es, auch nach Schleiermacher, wohl unbestreitbar, daß A. etwas körperliches sich darunter gedacht. Eben so gewiß scheint es mir nach

1) Arist. Phys. I, 4. III, 4.

Digitized by Google

den bestimmten Äußerungen des Aristoteles, daß seine Vorstellung der eines Chaos wenigstens nahe gekommen, so sehr auch Brandis [1]) sich dagegen erklärt. Wie könnte aber sonst Aristoteles von einem „Gemische" sprechen und von „darinseienden" Gegensätzen [2])? mag auch immerhin die Vorstellung der Gegensätze gegen die ihrer Einheit zurücktreten, so daß gesagt werden kann, jene seyen nur der Möglichkeit oder dem Samen nach (seminaliter [3]) im Unendlichen enthalten. Es mag allerdings seine Schwierigkeiten haben vorzustellen, wie in der Wirklichkeit Gegensätze vorhanden seyn sollen und doch auch wieder nicht, und mag den A. zu schwankenden Vorstellungen und Ausdrücken geführt haben.

b) Dieß führt mich auf einen andern Punkt, welchen mitunter zu berühren ich früher (vgl. §. 14, Anm.) versprach. Ich behauptete, die Lehren der Philosophen enthielten meistens etwas ganz undenkbares, sobald es sollte von wirklichen Gegenständen verstanden werden; das leuchtet sehr klar z. B. an gegenwärtiger Stelle ein. Wie kann es nur einen Sinn haben, von etwas wirklichem zu sagen, es sey unbestimmt? sind nicht „wirklich" und „bestimmt" fast identische, wenigstens untrennbare Begriffe? Eben so, was könnte es für einen Sinn haben zu sagen, Gegensätze seyen wirklich vorhanden, und doch auch nicht? oder ein Gegenstand sey die Einheit von Gegensätzen? oder sey etwas allgemeines? können denn je Gegensätze in der Wirklichkeit eins, oder etwas allgemeines wirklich seyn? — Alle solche Ungereimtheiten aber lösen sich sogleich, wenn man weiß, daß im Grunde von Begriffen die Rede ist: da ist jeder allgemeine Begriff die Einheit von Gegensätzen, die darin enthalten sind und auch

1) Gesch. der griech.-röm. Phil., I, S. 132, f.
2) Arist. Met. XII, 2. Phys. I, 4.
3) Iren. II, 19 (14) u. Arist. l. l. vgl. Brandis a. a. O.

Digitized by Google

auch nicht sind, und ein Begriff kann wohl unbestimmt seyn, und allgemein, während jedes wirkliche als solches ein einzelnes seyn muß [1]).

24. Schon in der ältesten ionischen Physik findet sich ein, auch späterhin häufig wiederkehrender Gegensatz der Ansichten in der Auffassung des Absoluten und seines Verhältnisses zu den durch dasselbe begründeten Besonderheiten, — ein Gegensatz, wie er in den richtigen Begriffe des Absoluten als logischen Princips begründet ist. Der absolute, allgemeine Begriff kann nämlich im Verhältniß zu den abgeleiteten besondern betrachtet werden theils als diese Gegensätze in sich enthaltend und umfassend, als Inbegriff derselben, so daß sie durch bloße Ausscheidung daraus sich absondern; theils aber als noch frei von den Gegensätzen, noch über ihnen stehend (von ihnen abstrahirend), so daß sie gewissermaßen durch lebendige Erzeugung daraus entstehen. Es ist wohl nicht zu läugnen, daß diese letztere Ansicht die höher speculative ist, das Verhältniß der Begriffe mehr als ein aprioriſches betrachtet, während die andere den absoluten Begriff mehr als erst a posteriori aus dem besondern entstanden ansieht.

Diese Verschiedenheit auch auf den realen Grund der Dinge angewandt ergiebt denjenigen Gegensatz der Weltanschauung, welchen besonders hervorgehoben zu haben ein Verdienst Ritter's ist, und welchen derselbe, nur mit etwas allzugebildeten Namen, aber in der Hauptsache nicht unpassend, durch die Ausdrücke „mechanische und dynamische Physik" bezeichnet. Denn auf der einen Seite ist es allerdings eine mechanische Ansicht, wie sie von Anaximandros ausgeht, welche nur eine Aussonderung der ursprünglich schon, wenn auch nur im Hintergrunde (vgl. §. 23,

1) Vgl. E. Schmidt „über das Absolute" S. 72, ff.

Anm. a)) vorhandenen Gegensätze kennt, wobei das Absolute nur ein Inbegriff derselben ist; auf der andern Seite kann es sehr wohl dynamische Physik heißen, wie sie bei Thales und Anaximenes ist, welche durch lebendige innerliche Veränderung des noch gegensatzlosen Urstoffes (durch Verdichtung und Verdünnung) das besondere erzeugt werden läßt. Diesem Gegensatze ganz entsprechend ist es auch, wenn wir bei Thales und Anaximenes das oberste Princip als Seele, als ein lebendiges und bewegendes (κινητικόν) [1]), die Welt als eine beseelte und von Göttern erfüllte bezeichnet finden.

Diese verschiedene mögliche Auffassung des absoluten Grundes muß natürlich zu einem Gegensatze der Ansichten führen, sobald derselbe ein realer seyn soll, denn an etwas wirklichem kann nicht beides zugleich seyn; ein anderes ist es mit dem Begriffe, wo durch die Abstraktion die untergeordneten Gegensätze in der einen Beziehung aufgehoben und entfernt sind, in der andern Beziehung aber doch auch bleiben.

II. Die Pythagoreer.

25. Den nächsten Fortschritt der Speculation finden wir bei den Pythagoreern, wie sie denn auch der Zeit nach der ältern ionischen Schule die nächsten sind. Ihre erste Voraussetzung haben sie mit derselben gemein, die nämlich, daß das Absolute etwas allgemeines seyn müsse; denn deßhalb, wird uns gesagt, hätten sie die Zahlen als die letzten Gründe der Dinge angenommen, weil dieselben allgemein seyen, sich in allem finden, „weil in den Zahlen

1) Arist. de an. I, 2.

Digitized by Google

„sich viel gleiches (ὁμοιωματα) mit dem seyenden und ge„schehenden finde, mehr als im Feuer, der Erde und dem „Wasser“ [1]), weil alles = Quantität und Zahl, und nach Zahlen und Zahlenverhältnissen zu messen und zu bestimmen, das ganze Weltall aber ein harmonisches System von Zahlen und Zahlenverhältnisse sey; oder, wie Philolaos dasselbe in gebildeteren Begriffen einer späteren Zeit ausdrückte, weil alles nur dadurch zu erkennen möglich sey, weil und soweit es Zahl sey [2]).

Darin aber lag zugleich ein weiterführender Gedanke, nämlich der, daß die letzten Gründe und Elemente einfach seyn müssen, so wie die Elemente der Zahl es sind, die Einheiten. Dieß scheint auch seinerseits der leitende Grund gewesen zu seyn, die Zahlen als letzte Gründe zu setzen: die Dinge waren hauptsächlich von ihrer quantitativen Seite aufgefaßt, und die Wissenschaft als Analysis (Erklärung) des zusammengesetzten (vgl. unten §. 37); da konnte denn das letzte und absolute nur unter der Kategorie des einfachen sich geltend machen. Und sehr bestimmtes Bewußtseyn spricht sich bei den Pythagoreern darüber aus, daß nicht das zusammengesetzte und körperliche könne das letzte oder vielmehr erste seyn, sondern daß „das einfache von Natur das erste,“ — — „also die Zahlen die ersten der Dinge“ [3]), weil sie nämlich Einheiten seyen, aus Einheiten bestehen.

---

1) Arist. Met. I, s. Brandis (Gesch. d. griech.-röm. Phil. I, S. 447, n.) behauptet freilich, aber ohne einen Grund anzuführen, daß diese Stelle dieß nicht sage; wir fragen bloß, warum nicht? da doch Aristoteles durchgehends dasselbe sagt, einverstanden mit den übrigen Alten.

2) Stob. Ecl. I, p. 456.

3) Alex. Aphrod. in Ar. Met. I., Fol. 10b. Vgl. Arist. Met. VII, 2, Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. III, 152, adv. Math. X, 249, seqq.

Digitized by Google

Weil die Dinge von ihrer quantitativen Seite und in Beziehung auf Analysis aufgefaßt wurden, so kommt daher auch die gebräuchlichere Benennung στοιχεῖα statt ἀρχαί, wie es die übrigen Systeme lieber haben.

a) Die natürliche Stellung der Pythagoreer ist vor den Eleaten, nicht nach denselben, wie Brandis will, indem bei den letzteren eine höhere Erhebung der Speculation und Abstraktion sich findet, wie ganz richtig auch Wendt [1]) gegen Brandis bemerkt; der Grund, welchen der letztere [2]) für die entgegengesetzte Stellung anführt, daß die pythag. Philosophie, wie wir sie kennen, erst später sich ausgebildet, wiegt doch wohl den anderen nicht auf.

b) Als die Hauptidee der Pythagoreer giebt Brandis an das Suchen nach dem schlechthin gewissen in unserer Erkenntniß, und die Zahlen seyen aus diesem Grunde als Princip angenommen worden. Diese Idee findet sich freilich beim Philolaos, und konnte wohl bei einem Zeitgenossen der Sophisten aufkommen, aber ist doch sicherlich nicht ursprüngliche und allgemeine pythagorische Lehre, wie sie denn auch von Aristoteles fast gar nicht erwähnt wird. Auch hier bemerkt dieß Wendt a. a. O. richtig, so wie daß man unterscheiden müsse zwischen älterer pythag. Lehre und jüngerer oder philolaischer. Auch Brandis [3]) giebt zu, daß vielleicht erst die Schule zu dieser Richtung gekommen sey; dann war sie aber nicht als allgemeine und Grundidee aufzustellen.

c) Noch weniger durfte als solche die ethische Richtung der Pythagoreer angegeben werden, wie gleichfalls Brandis thut [4]), denn, so lebendig auch diese Richtung war,

1) Gött. gel. Anz., Jan. 1837.
2) Gesch. d. griech.-röm. Phil. I, S. 421.
3) a. a. O., S. 421.
4) a. a. O., S. 42.

Digitized by Google

so hat sie doch weder zu einer philosophischen Ausbildung der Ethik geführt [1]), noch auf die übrige Philosophie Einfluß geübt, kann also nicht dazu dienen, der Darstellung dieser ihre Stelle anzuweisen. Daß die Pythagoreer zu ihrer ethischen Richtung durch die Frage nach dem schlechthin gewissen geführt worden seyen [2]), ist nicht einmal faktisch begründet.

26. Diese einfachen Gründe oder Elemente der Dinge sind nach den Pythagoreern in Vielheit vorhanden, denn die Dinge und Zahlen bestehen eben daraus, aus einer Anzahl oder Menge der Einheiten, welche getrennt sind durch Discretion (χωρισμός), durch Intervalle oder durch den Zwischenraum des leeren (negativen) [3]). Also eine Vielheit von einfachen letzten Gründen wird hier gesetzt, wie später in der Atomistik (mit welcher auch häufig die pythag. Lehre zusammengestellt wird, vgl. §. 36 u. 37), aber noch ohne das bestimmte Bewußtseyn von dem Probleme, welches die Setzung der atomistischen Vielheit erzeugte, und welches erst durch die eleatischen Speculationen hervorgerufen ward.

Daneben aber herrscht doch auch wieder die Idee von einer Einheit des letzten Grundes vor: alle verschiedene Einheiten sind doch logisch eins in der allgemeinen Einheit, d. h. im Begriffe derselben als ihrem logischen Grunde, und es ist stets die Weise der Philosophie gewesen, die logischen Kategorieen als reale zu setzen (vgl. §. 14), und so wird denn auch diese allgemeine Einheit als eine reale Einheit (Einsseyn) der Einheiten (der einfachen Elemente, der Monaden) angesehen. Diese Einheit ist somit der eigentliche letzte Grund von allem, das erste Eins, die erste Mo-

1) Aristoteles sagt ja auch Magn. Mor. I, 1., daß Pythagoras freilich zuerst von der Tugend geredet, aber nicht auf die rechte Weise.

2) Brandis a. a. O., S. 46.

3) Arist. Phys. IV, 6.

Digitized by Google

nas, der Anfang, das Wesen und Element von allem [1]), welches daher auch der Eine Gott genannt wird. Je nachdem die Vorstellung dieser Einheit oder die der Vielheit vorherrscht, heißt es bald, die Zahl sey das Wesen der Dinge, bald die Zahlen.

Dieß erste Eins nun wird das eine Mal vorgestellt als unveränderlich, unbewegt, sich selber gleich, dabei als der von der Welt verschiedene, über sie erhabene Gott [2]); — das andere Mal aber als der immanente Grund der Dinge [3]), welcher selbst in die Erscheinung eingeht, und indem er das Unbegränzte oder Leere in sich einathmet [4]), sich in die Vielheit der Monaden theilt. Als immanenter Grund wird das erste Eins auch bezeichnet durch die Ausdrücke, welche es als οὐσία und στοιχεῖον von allem angeben, so wie als die Einheit, an welcher alle einzelne Einheiten theilhaben, und dadurch zu Einheiten werden. Beide Vorstellungen aber von dem absoluten Eins als von einem realen ergeben directe Widersprüche, deren Lösung nur dann sich findet, wenn man weiß, was der wahre Sinn der obersten Einheit ist, indem der allgemeine Begriff allerdings immanent den untergeordneten ist, und dennoch verschieden von ihnen über ihnen steht.

27. Außerdem wird nun aber auch das Absolute, das erste Eins oder die Zahl überhaupt, von den Pythagoreern aufgefaßt unter der Kategorie einer Einheit von Gegensätzen und zwar auf zweifache Weise.

---

1) Arist. Met. XIII, 6.

2) Vgl. Böckh's Philolaos, S. 151. Brandis a. a. O., S. 484.

3) Bestimmt wird dieß ausgesprochen in einer Stelle aus Clem. Alex. cohort. ad gent., welche ohne genauere Angabe des Orts von Rixner, Gesch. d. Phil. I, S. 105, (II. Aufl.) aufgeführt wird, die ich aber sonst nirgends citirt gefunden habe.

4) Arist. Phys. IV, 6.

Digitized by Google

Zuerst schon liegt dieß in dem Begriffe der Zahl, daß sie sey eine Einheit, in welcher eine Vielheit enthalten sey; und wenn gesagt wird, daß die Zahl das Wesen und der Grund von allem sey, so wird eben nichts anderes darunter verstanden als: der letzte Grund sey die Einheit einer Wahrheit, — es mag als diese Zahl κατ' ἐξοχήν gedacht werden das erste Eins (welche die Einheit aller einzelnen Einheiten ist, vgl. d. vor. §.), oder die Trias, oder die Dekas, oder die kleine oder große Tetraktys, — wie dieß sehr treffend auch von Ritter [1]) bemerkt wird. In diesem Sinne ist es, daß als Principien der Zahl und mit ihr aller Dinge angegeben werden die Einheit und die unbestimmte Zweiheit.

Aber nicht bloß als Einheit einer Vielheit oder Mehrheit überhaupt wird das erste Eins dargestellt, sondern auch als die Einheit von gerade entgegengesetzten Elementen, von Gegensätzen im eigentlichen Sinne des Wortes, namentlich als Einheit des geraden und ungeraden (ἀρτιοπέριττον), der Gränze und des Unbegränzten, u. s. w. Auch von der Zehnzahl wird gesagt, daß sie in sich enthalte die ganze Natur des geraden und ungeraden, des bewegten und unbewegten, des bösen und guten [2]). In dieser Beziehung wird die Einheit des Ganzen unter dem Namen der Harmonie dargestellt, als Einheit von entgegengesetztem, — denn „das gleiche bedürfe nicht erst der Vereinigung" [3]).

28. Die wichtigste Kategorie endlich, unter welcher wir von der pythagorischen Philosophie, und zwar mit vorherrschend klarem Bewußtseyn, das Absolute gedacht finden, ist die der Gränze (πέρας) oder des begränzenden

1) Gesch. d. Phil. I, S. 376.
2) Theon. Smyrn. Plut. Math. c. 49.
3) Stob. Ecl. I, p. 460. Vgl. Böckh's Philolaos, S. 62.

Digitized by Google

(πέραινον oder περαίνοντα). Es werden darin der letzte Grund oder die letzten Gründe dargestellt als das bestimmende, ordnende, Form, Regel und Gesetz gebende Princip (νομικόν) [1]) im Gegensatz gegen das bestimmungslose ἄπειρον, — so wie die Philosophie und überhaupt allgemeine Begriffe das ordnende, begränzende und bestimmende Princip für das unbestimmte und unbegränzte Gebiet unserer Vorstellungen sind; und die Harmonie des Weltganzen erscheint dabei nicht bloß als eine Einheit von Gegensätzen überhaupt, sondern als eine gesetzgebende und gesetzmäßige Einheit, als eine Harmonie im wahren Sinne des Wortes. So wie aber über das Absolute die Vorstellungen schwankend sind, bald die eine erste Monas als solches setzend, bald die vielen Einheiten und Zahlen überhaupt, so wird denn auch die Kategorie des begränzenden verschieden gebraucht.

Zuerst nämlich werden im allgemeinen die Zahlen, oder vielmehr die Einheiten als begränzende bezeichnet; die Einheiten sind die Enden oder Gränzen (πέρατα) des dazwischenliegenden (τοῦ μεταξύ), welches ohne diese Begränzung das ἄπειρον ist. Diese Vorstellung scheint die beim Philolaos vorherrschende zu seyn, als welcher den Begriff des Begränzenden immer nur in der Mehrzahl gebraucht. (Der dabei in neuer Zeit zwischen Ritter, E. Reinhold, Brandis u. a. so eifrig geführte Streit, ob die Einheiten wahre mathematische Punkte oder ausgedehnt, und ob das Unbegränzte identisch mit dem Leeren, oder stoffartig sey, hat für die Geschichte der Philosophie wenig Bedeutung, denn diese Gegensätze betreffen nicht mehr das philosophische in den pythag. Lehren.)

---

1) Stob. Ecl. I, p. 8. Vgl. Böckh a. a. O., S. 140 u. 141.

Digitized by Google

Dem zunächst stehen dann die Bestimmungen, welche vorzugsweise das erste Eins als die Gränze oder das begränzende bezeichnen, ihm als unbegränztes entweder das Leere (oder Stoffartige) oder die unbestimmte Zweiheit entgegensetzend. Es entsteht hier, wie schon die Alten bemerkten [1]), eine zweifache Auffassung des ersten Eins: das eine Mal ist es die Einheit der Gegensätze des begränzten und unbegränzten (vgl. d. vor. §.), das andere Mal, so wie hier, bildet es selbst den Gegensatz gegen das Unbegränzte: die Natur der Gränze, wird uns gesagt, sey die der Einheit verwandtere [2]). — Auch die Zehnzahl wird als die alles begränzende genannt [3]).

Endlich werden noch, als den Gegensatz des unbegränzten und begränzenden (oder wie Aristoteles in diesem Falle gewöhnlich sagt, des begränzten) bildend, die geraden und ungeraden Zahlen aufgeführt. Also in die Zahlen selbst wird das Princip des unbegränzten und unbestimmten gesetzt, aber auch hier liegt ohne Zweifel dieselbe Idee zum Grunde, daß nämlich die ungeraden Zahlen begränzte heißen, weil sie mehr an der Natur des Eins theilhaben, die geraden aber unbegränzte, weil einheitslos.

Es entsteht so den Pythagoreern eine Zweiheit von obersten Principien, denn da das Unbegränzte, Unendliche, welches doch auch eine Kategorie des letzten Grundes ist (vgl. §. 23), in einem realen Wesen nicht eins seyn kann mit dem Begränzenden, wiewohl im absoluten Begriffe möglich ist (vgl. §. 19): so blieb kein anderes Mittel, als beide Kategorieen an zwei verschiedene Principien zu vertheilen. Wie große Wichtigkeit aber die Pythagoreer diesen beiden Ka-

1) Vgl. Simpl. in Phys. Fol. 39, a.
2) Syrian. in Arist. Met. XIV, 1.
3) Theon. Smyrn. l. l.

Digitized by Google

tegorieen, namentlich der des begränzenden beigelegt haben, erhellet daraus, daß ihnen nicht bloß dieser Gegensatz als der erste und hauptsächlichste allenthalben hervortritt und sie alle andere Gegensätze darauf zurückzuführen suchen, sondern auch daß sie die Reihe des begränzenden und des ihm ähnlichen als identisch mit der alles vollkommenen, guten, rechten u. s. w. setzen.

Die Anwendungen, welche die Pythagoreer von ihrer Zahlenlehre gemacht haben auf die Erklärung und Construktion der einzelnen Erscheinungen und Objekte, des Raums und des Körpers, des Weltsystems und der Sphärenharmonie, der Seele und der Tugenden, auf Musik u. s. w., haben weiter keine philosophische Bedeutung, sind nur empirische Nachweisungen von Zahlenverhältnissen hier und dort, zum Theil nur Spielereien und willkürliche Annahmen. — Eben so wenig philosophischen Werth haben die, auch mit der Zahlenlehre in keinem näheren Verhältnisse stehenden und durchaus untergeordneten physikalischen Theorieen von einem Feuer der Mitte, einem Feuer des Umkreises u. s. w.

III. Die Eleaten.

29. Zu der obersten Höhe der Abstraktion von allem besondern, bestimmten, vielen und zusammengesetzten erhebt sich der Gedanke endlich in der Philosophie der Eleaten. Die bei ihnen zunächst hervortretenden Kategorieen für das Absolute sind die der Einheit und Einfachheit, d. h. daß der letzte Grund, von welchem die Philosophie auszugehen hat (der reine Begriff, die reine Abstraktion), nicht bloß Einer seyn müsse (wie die Eleaten sagen: ἓν τὸ πᾶν),

Digitized by Google

sondern auch ohne alle Vielheit und Verschiedenheit in sich, ohne Mehrheit der Merkmale, der Theile und Erscheinungen neben oder nach einander sey: Kategorieen, wie sie freilich schon bei den Pythagoreern vorkommen, von den Eleaten aber mit weit klarerem Bewußtseyn und in ihrer strengsten Consequenz ausgesprochen werden, so daß diese dennoch große Fortschritte der Philosophie theils selbst bewirken, theils in anderen veranlassen.

Die Pythagoreer lehrten, das Absolute sey eine einfache Einheit, welche Vielheit und Gegensatz in sich enthalte (vgl. §. 27); und es leitete sie ein ganz richtiges Bewußtseyn, denn allerdings ist der absolute Begriff Einheit und einfach, enthält aber doch zugleich Gegensätze und Vielheit in sich: wenn aber dieß von einem realen Wesen und Grunde der Dinge soll ausgesagt werden, so ergiebt es einen unversöhnlichen Widerspruch, denn wo im wirklichen innere Vielheit ist, da ist nicht zugleich Einfachheit mehr, und umgekehrt. Dieß sich aufdrängende Bewußtseyn erzeugte die Lehre der Eleaten und ihre Läugnung aller und jeder Vielheit, Veränderung, Theilbarkeit u. s. w.; denn wenn, bei vorwiegendem speculativen Bewußtseyn, die einfache Einheit des reinen Begriffes als nothwendig und wahr sich geltend machte, so mußte natürlich dagegen die sinnliche Welt der Mannigfaltigkeit als das unwahre erscheinen. Schon Xenophanes, der noch nicht bis zu dieser entschiedenen Läugnung fortzugehen wagte, spricht das Bewußtseyn des unversöhnten Widerspruches in seinen Klagen über die Unvollkommenheit und Ungewißheit unserer menschlichen Erkenntniß aus.

30. Merkwürdig und für die Geschichte der Philosophie bedeutend ist hier die Verschiedenheit in der Art und Weise, wie die einzelnen Eleaten diese ihre Lehre von der Einheit und Einfachheit des Absoluten zu beweisen suchen.

Xenophanes gründet den Beweis auf den Begriff

Gottes als des obersten (κράτιστος) und besten: es sey unter mehren gleichen nicht einer der oberste [1]); es spricht sich hierin einfach das Postulat der Vernunft aus, eine Einheit des obersten Princips, des letzten Grundes zu haben, ihr Widerwille, mehre Principien als oberste anzuerkennen. Daß dieß dem X. unmittelbare Wahrheit gewesen sey, sieht man auch, wenn berichtet wird, daß er, den ganzen Himmel anschauend, gesagt habe, das Eins sey Gott [2]). Ganz ebenso ist der Beweis für die Einfachheit: wenn mehre Theile da wären, so würde einer den andern beherrschen [3]), was dem Begriffe des obersten nicht angemessen wäre.

Am bedeutendsten für die Fortschritte der Speculation sind die Beweise des Parmenides, wie er dieselben aus dem Begriffe des Seyns ableitete: das Seyn könne doch nicht vom Seyn verschieden noch getrennt seyn, sondern sey sich selber gleich, somit keine Vielheit des Seyns, ohne räumliches oder zeitliches Außereinanderseyn, ohne Zwischenräume, ohne Andersseyn oder Veränderung u. s. w. [4]) Daß nun aber P. gerade das Seyn als letzten Grund und Gegenstand der Philosophie setzt, hat seinen zweifachen Grund, in welchen beiden ein gebildeteres speculatives Bewußtseyn sich ausspricht: a) weil das Seyn der allgemeinste aller Begriffe und in jedem Denken nothwendig sey, indem nichts sey, noch seyn, noch gedacht oder ausgesprochen werden könne, was nicht ein Seyn wäre [5]), während es weder

---

1) Arist. de Xenoph. cet. c. 3; ich glaube hier Brandis folgend diese Stelle auf den X. deuten zu müssen.

2) Arist. Met. I, 5.

3) Arist. l. l.

4) Fülleborn, Fragm. des Parm., B. 76—79, B. 100—102.

5) Fülleborn a. a. O., B. 90, f., B. 45.

Digitized by Google

denkbar noch sagbar sey, daß das Ist (das Seyn) nicht sey; b) weil das gedachte nicht könne oder dürfe ein negatives, ein Nichtseyn, seyn, indem dasselbe weder sagbar noch denkbar sey [1]), — worin sich das Postulat der Vernunft ausspricht, daß der absolute Begriff ein absolut positiver, durch keine Negation beschränkter seyn müsse.

Die Beweise des Zenon sind theils dieselben mit denen seiner Vorgänger, theils apagogisch, die bekannten Argumentationen gegen die Möglichkeit der Bewegung, Ausdehnung, Mannigfaltigkeit u. s. w., — freilich keine positive Fortschritte der Philosophie in Absicht ihres Inhalts, wohl aber hat dadurch der speculative Gedanke theils an dialektischer Kunstfertigkeit und Gewandtheit, theils an bestimmterer Abgränzung gegen das Gebiet der sinnlichen Mannigfaltigkeit bedeutend gewonnen.

Die Beweisführung, wie sie Melissos versucht, ist fast die zunächstliegende von allen: er leitet die Einheit des Seyns aus dem fast zuerst dem Bewußtseyn sich aufdrängenden Merkmal seiner Unendlichkeit (vgl. §. 23) ab, indem mehre seyende sich gegenseitig begränzen würden [2]); der Beweis für die Einfachheit gründet sich wieder auf die Einheit, indem, wenn mehre Theile wären, nicht mehr Ein Seyn wäre (ibid.). (Den Beweis für die Unendlichkeit begründet M. freilich wieder auf den Begriff des Seyns: weil das Seyn nicht geworden seyn könne, so sey es unendlich; es bemerkt aber auch schon Aristoteles, daß dieser Beweis zu den sophistischen gehöre, indem er von der bloß zeitlichen Unendlichkeit auf die logische schließe).

a) Von den Beweisen aus dem Begriffe des Seyns finden sich die Anfänge allerdings schon beim Xenophanes,

1) a. a. O., V. 43, f.
2) Simpl. in Ar. Phys. Fol. 22, b.

Digitized by Google

derselbe aber leitet daraus nur die Unveränderlichkeit und Ewigkeit, nicht auch die Einheit und Einfachheit ab.

b) Fries [1]) behauptet — und will das als eine wichtige Bemerkung geltend machen — Parmenides habe das Eine nicht als metaphysisch einfach vorgestellt. Es kommt allerdings der Ausdruck ἁπλοῦν nicht vor, aber ist denn das nicht einfach im metaphysischen Sinne, wenn gesagt wird, das Seyn sey nicht von sich selber verschieden, ohne Theile, ohne alle Verschiedenheiten und Gegensätze? —

c) Es ist aber diese Consequenz der eleatischen Philosophie eine unvermeidliche, sobald die Speculation ihr Absolutes als ein wirkliches Wesen hinstellen will [2]). Dadurch aber geräth sie in unleidlichen Widerspruch mit jedem menschlichen Denken und Bewußtseyn, denn welcher Mensch kann die ganze Welt der Mannigfaltigkeit und damit zugleich seine eigene Existenz anders als in Worten läugnen. Der Widerspruch wird auch nicht gehoben durch Unterscheidung eines zweifachen Seyns, denn theils ist dieselbe ohne Sinn, theils selbst ein Widerspruch [3]).

31. Die Bestimmung des Absoluten, daß es durchaus einfach und gegensatzlos sey, wird noch nach einer andern Seite hin weiter ausgeführt von den Eleaten, indem sie lehren, daß es über alle Gegensätze erhaben sey, so daß es immer weder der einen noch der andern Seite angehöre. So lehrt namentlich Xenophanes [4]), das Eine sey weder bewegt noch unbewegt, weder begränzt noch unbegränzt, denn unbewegt und unbegränzt sey nur das Nichts, bewegt und begränzt nur dasjenige, was in Vielheit gegen

1) Gesch. d. Phil. I, S. 162.

2) Vgl. E. Schmidt: Über das Absolute, S. 73, ff.

3) Vgl. E. Schmidt a. a. O. und: Über Begriff und Möglichk. d. Phil., S. 91, f. u. S. 144, f.

4) Arist. de Xenoph. cet. c. 3.

Digitized by Google

einander vorhanden sey; — womit auch seine Lehre, daß die Gottheit keinem der endlichen Dinge vergleichlich noch ähnlich sey, zusammenstimmt, so wie die Philosopheme der übrigen Eleaten, mit Ausnahme des einen, weiterhin (§. 32) näher zu betrachtenden Gegensatzes des Parmenides und Melissos über die Endlichkeit oder Unendlichkeit des Seyns.

Es ist nicht zu übersehen, wie sich hierin eine durchaus andere Anschauungsweise von dem Absoluten ausspricht, als wie sie bisher in den Ansichten der Pythagoreer und des Anaximandros vorgekommen ist, wo das Absolute als Einheit von Gegensätzen dargestellt wird (vgl. §. 23 u. 27), und keineswegs dürfen beide Auffassungsweisen ohne weiteres identificirt werden, wie noch neuerdings wider von Marbach geschieht [1]). In den Ansichten der eben genannten erscheint das Absolute als die Gegensätze in sich vereinigend und enthaltend, als das „Sowohl — Als auch," bei den Eleaten aber als sie negirend, davon abstrahirend, als das „Weder — Noch" derselben (ähnlich dem Gegensatze, den wir schon §. 24 als den Grund des Gegensatzes mechanischer und dynamischer Physik haben kennen lernen); und daß die Eleaten dieß beides keineswegs vermischten, sondern sich eines wesentlichen Unterschiedes bewußt waren (obgleich im absoluten Begriffe allerdings beides identisch ist, was aber in Wirklichkeit unmöglich ist), — zeigen namentlich die Argumentationen des Zenon, welcher gerade das Nichtseyn und die Unwahrheit des vielen und der Bewegung daraus zu beweisen meint, daß ihnen von entgegengesetzten Prädikaten sowohl das eine als auch das andere zukommen, weil sie sowohl endlich als unendlich, sowohl eines als vieles, sowohl bewegt als in Ruhe u. s. w. seyn würden.

---

1) Lehrb. d. Gesch. d. Phil. I, S. 146.

Digitized by Google

Dieser Anschauungsweise gemäß ist es, wenn von Parmenides gelehrt wird, daß das Eine außer Zeit und Raum sey: das Seyn sey nicht von sich selber geschieden noch getrennt, nicht hier oder da [1]), und (V. 59): „weder war es jemals, noch wird es seyn, indem es ganz zugleich jetzt ist."

32. Einen noch höheren Aufschwung des speculativen Bewußtseyns, aber mit weniger bedeutenden Bewegungen in der Geschichte der Philosophie verbunden, finden wir ferner noch beim Parmenides in seiner Bestimmung, das Eine sey ein begränztes oder abgeschlossenes (πεπερασμένον, Arist.) oder wie P. selbst besser sagt, ein vollendetes (τετελεσμένον, οὐκ ἀτελεύτητον) [2]), ein in den Banden der Gränze (V. 85) oder in den Gränzen der Bande (V. 80) gehaltenes und beschlossenes, nicht ein unbestimmtes ἄπειρον. Es ist dieß aber ein ganz anderer Gegensatz gegen die Unendlichkeit des Absoluten, als wie wir sie in dem „Begränzenden" der Pythagoreer (vgl. §. 28) finden: nicht ein Gränzenbestimmendes, sondern ein selber begränztes soll es seyn.

Hier tritt zuerst derjenige Gegensatz hervor, welchen Kant die erste Antinomie der reinen Vernunft nennt, der über die Frage, ob das Absolute oder das All endlich oder unendlich sey. Das wahre Absolute ist sowohl das eine wie das andere (vgl. §. 19), und die speculative Vernunft hat die innere Nothwendigkeit, beides zu behaupten, aber eben daher auch wieder ein natürliches Widerstreben sowohl gegen das eine wie gegen das andere. Das Absolute der Philosophie muß seyn unendlich (vgl. §. 23), damit nichts außer demselben kann gedacht werden, es ist der Vernunft nicht möglich, es als ein endliches zu denken, worüber hinausgegangen werden könnte; — auf der andern Seite aber wider-

1) Fülleborn a. a. O., S. 76—79.
2) Fülleborn, S. 96 u. 86.

widerstrebt es der Vernunft, es als unendlich zu setzen in dem Sinne, daß es der Speculation eine, in beständigem Fortschreiten nie zu beendigende und zu lösende Aufgabe stelle, ein nie zu übersehendes noch zu erschöpfendes Feld der Erkenntniß, denn das unendliche, wie Aristoteles sagt, „flieht die Erkenntniß" (Hegel nennt dieß die „schlechte Unendlichkeit"); die Philosophie will im Gegentheil ein Gebiet, von welchem sie die Gewißheit haben könne, daß sie es ganz übersehe und erschöpfe, dazu aber muß dasselbe ein abgeschlossenes seyn, über welches hinaus nicht noch ein Progreß in's unendliche möglich, ein Gebiet, dessen Umfang und Größe mit Nothwendigkeit bestimmt (in den Banden der Gränze eingeschlossen, **Parm. V, 84, sq.**) sey, so daß es nicht noch zufällig erweitert werden könne.

Beides zugleich ist in dem absoluten Begriffe alles denkbaren möglich und wirklich: derselbe ist unendlich, weil nichts außer ihm dem Denken gegeben werden kann; aber doch abgeschlossen und begränzt, weil er alles denkbare befaßt und erschöpft. In einem realen Wesen freilich ist nicht möglich, beide Kategorieen vereinigt zu denken, daher die Antinomie, und zwar schon hier in der eleatischen Schule: Melissos auf Seiten der Unendlichkeit, Parmenides auf Seiten der Begränztheit. Es ist schon von Kant bemerkt worden, daß die Annahme der Begränztheit ein höheres speculatives Bewußtseyn ausspreche, die andere ein mehr empirisches (die Kategorie der Unendlichkeit liegt sehr nahe); auch Aristoteles [1]) nennt aus demselben Grunde den P. einen größeren Philosophen als den M., wie wir auch überhaupt von dem ganzen Alterthume den P. als solchen anerkannt sehen.

Dieß höhere philosophische Bewußtseyn des P. spricht

1) Met. I, 5.

sich auch noch in dem Grunde aus, welchen er für die Abgeschlossenheit des Seyns anführt: „weil ihm nichts fehle" (V. 87), d. h. weil es vollendet sey, alles erschöpfe.

a) Merkwürdig ist, daß bei den größeren Philosophen der Alten (außer P. noch bei Herakleitos, Platon und Aristoteles) mehr die Behauptung der Begränztheit des Absoluten vorkommt, bei den Neueren (selbst Descartes und Spinoza) die der Unendlichkeit. Allerdings aber hat dieß seinen Grund wohl in einer andern Auffassung des Begriffes der Unendlichkeit, der den Neueren nicht mehr ein negativer, sondern eben der absolut positive Begriff ist (vgl. unten §. 96).

b) Wenn neben der Kategorie der Begränztheit das Eine bei P. auch wieder ἄναρχον und ἄπαυστον (V. 81) und ἀτέλεστον (V. 58) genannt wird, so hat sich da P. auch wohl der Nothwendigkeit, es als unendlich zu denken, nicht entziehen können; und ist auch diese Unendlichkeit, so wie oben die Begränztheit, nur in logischem Sinne zu verstehen, nicht jene von der Zeit, diese vom Raum, wie Fries [1]) will, indem P. dem ausdrücklich widerspricht, wenn er (vgl. §. 31) es als außer Raum und Zeit seyend darstellt.

33. Endlich besteht noch ein wichtiger Gedanke und großer Fortschritt der eleatischen Philosophie darin, daß von ihnen zuerst das Absolute erkannt wird als Gedanke, als das Denken. Es ist ja allerdings der letzte Grund aller Philosophie eben nichts anders als der reine Gedanke, der absolute Begriff; das Bewußtseyn hiervon hat sich auch immer zu mächtig der Philosophie aufgedrungen, so daß dieselbe, wo sie auch als Realismus gemeint hat, von dem letzten Grunde der Dinge, von Gott zu reden, denselben doch seit Xenophanes (noch mehr seit Anaxagoras und Platon)

1) Gesch. d. Phil. I, S. 162.

Digitized by Google

meiſtens als Gedanke, als νοῦς, νόημα, φρόνησις, λογος u. ſ. w. gedacht hat, und ihr Beſtreben ſtets war, das Seyn (ſo wie den letzten Grund deſſelben) als identiſch mit dem Denken, den letzten Grund als Identität beider zu ſetzen, mit Einem Worte, Identitätsphiloſophie in dieſem Sinne zu werden, wie wir ſie hier zuerſt bei den Eleaten auftreten ſehen, denen das Seyn oder Eine identiſch mit Vernunft und Gedanke iſt.

Wir haben früher geſehen (vgl. §. 14 und 18), wie eine Philoſophie, die von letzten Gründen des Seyns redet, nur inſofern wirkliche Philoſophie iſt, als ſie von dem abſoluten Seyn die Prädikate des abſoluten Begriffes ausſagt, und wie das Fortſchreiten dieſer Philoſophie darin beſteht, dieß mehr und mehr zu thun (vgl. §. 19); dahin wird alſo auch ihr Beſtreben gehen, und das höchſte Ziel ſolcher realiſtiſchen Philoſophie wird ſomit ſeyn, Denken und Seyn als völlig identiſch zu ſetzen, um eben alles dem Denken zukommende vom Seyn ausſagen zu können, alſo wiederum, Identitätsphiloſophie zu werden.

Die erſten allerdings unvollkommenen Anfänge ſolcher Identitätsphiloſophie ſtellen uns die Eleaten dar; unvollkommen, weil ſie, eben um die Einheit des Seyns mit dem abſoluten Gedanken anerkennen zu können, alle Mannigfaltigkeit und Bewegung des Seyns läugnen. Wohl aber lehrt Xenophanes: „alles ſey Verſtand und Einſicht“ [1]), „der Gott regiere alles ſonder Mühe durch den Gedanken des Verſtandes“ [2]), und „ganz ſieht er, ganz denkt er, ganz hört er“ [3]). Ebenſo Parmenides: „Eins iſt das Denken und das, weßwegen das Denken iſt, denn nicht ohne das

1) Diog. L. IX, 19.
2) Simplic. in Arist. Phys. Fol. 6.
3) Sext. Emp. adv. Math. IX, 144.

Digitized by Google

Seyn wirst Du das Denken finden" [1]), „denn das volle ist der Gedanke" [2]).

a) Aristoteles schreibt so bestimmt dem Anaxagoras das Verdienst zu, zuerst den νοῦς als letzten Grund gesetzt zu haben. Daß ihm aber auch diese Verdienste bleiben trotz dem, was hier von den Eleaten gesagt wird, werden wir weiterhin (vgl. §. 38) sehen.

b) Wenn hier von Identitätsphilosophie die Rede ist, so leuchtet wohl leicht ein, daß dieselbe in einem andern Sinne verstanden wird, als in welchem sie oben (vgl. §. 16) als unterscheidender Charakter der neuesten Philosophie angegeben ward. Von einer Identität unseres subjektiven Denkens mit dem Seyn, wie in der neuen Philosophie, ist hier bei den Eleaten gar nicht die Rede, so wie überhaupt kein Bewußtseyn von den Problemen, welche in den Gegensätzen von Subjekt und Objekt, Ich und Außenwelt liegen.

IV. Herakleitos.

34. Fast alle spätere Physik hat der Gegensatz gegen die der Eleaten wenn auch nicht erzeugt, so doch großentheils bestimmt. Es war nicht bloß das Bewußtseyn der sinnlichen Welt und Mannigfaltigkeit, was sich gegen die Resultate der eleat. Philosophie auflehnen mußte, sondern das speculative Bewußtseyn und Bedürfniß selbst, indem auch dieses nicht bei der bloßen leeren, gegensatzlosen Einheit stehen bleiben konnte. Nur soferne die Opposition gegen die Eleaten hieraus hervorging, wird sie ein Gegenstand der

1) Fülleborn a. a. O., B. 88—90.
2) Ebendas., B. 145.

Digitized by Google

Geschichte der Philosophie; aus dem Geltendmachen des bloß sinnlichen Bewußtseyns ging der Gegensatz derer hervor, die, wie Platon im Parmenides schreibt, den Parmenides lächerlich zu machen suchten, und gegen welche die Schrift des Zenon zur Widerlegung der sinnlichen Vorstellung gerichtet war.

Den schönsten und großartigsten philosophischen Gegensatz gegen die Eleaten aber bildet Herakleitos, in dessen Lehren die Bezugnahme wenigstens auf Xenophanes, den er kannte, nicht zu verkennen ist, wenngleich er in vielen und bedeutenden Punkten mit eleatischer Philosophie einstimmig ist, namentlich in den Lehren, daß das Absolute Eines sey, dieß Eine aber Vernunft und Einsicht (λόγος, γνώμη) [1], und zwar eine allgemeine Vernunft (κοινὸς λόγος) [2]; auch findet sich bei H. die Lehre des Parmenides, daß das Eine ein begränztes sey [3].

Sein Gegensatz aber besteht in der Bestreitung der Einfachheit und Gegensatzlosigkeit: „das Seyn, lehrt er, sey nicht bloß eines, sondern zugleich auch vieles“ [4]; und es irret ihn nicht, daß damit ein Widerspruch gesetzt ist, denn „alles, sagt er, ist und ist auch nicht“ [5], und „von einem und demselben gilt das entgegengesetzte“ [6]; gerade der Widerspruch und Gegensatz ist dem H. das wahre und das Gesetz des Alls, und eben aus dem entgegengesetzten entstehe die schönste Einheit und Harmonie [7], es würde sogar keine Harmonie seyn, wenn nicht die Gegensätze des hohen und tiefen wären, kein lebendiges, wenn nicht der

1) Diog. L. IX, 1.
2) Sext. Emp. adv. Math. VII, 126 — 133.
3) Diog. L. IX, 8.
4) Plat. Soph. p. 242.
5) Arist. Met. IV, 7.
6) Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 210, 211.
7) Arist. Eth. Nicom. VIII, 1. 2.

Digitized by Google

Gegensatz des männlichen und weiblichen [1]); darum „setze als eins ganzes und nicht ganzes, zusammentretendes und auseinandertretendes, consonirendes und dissonirendes, aus allem Eines und aus Einem alles“ [2]), eben „das auseinandergehende tritt mit sich selber zusammen“ [3]).

So drängt sich dem H. das Bewußtseyn auf, wie doch im absoluten Begriffe entgegengesetztes enthalten ist, welches als real gesetzt einen Widerspruch ergiebt, wie den Eleaten zum Bewußtseyn gekommen (vgl. §. 29 und 32), und kühn wagt er auch den zu behaupten, weil nicht bloß die eine oder andere Seite des Gegensatzes, wie bei den Eleaten, im Bewußtseyn überwiegt, sondern beide mit gleicher Gewalt sich geltend machen.

In dem Begriffe der Harmonie als einer Einheit von Gegensätzen, so wie darin, daß dieselbe als ein Maaß und Gesetz gebendes dargestellt wird, stimmt H. mit den Pythagoreern überein (vgl. §. 27 und 28); ihn unterscheidet aber von ihnen, und stellt ihn als eine höhere Stufe des philosophischen Denkens dar, daß er mit Bewußtseyn der Schwierigkeiten und des Widerspruchs dennoch sich gedrungen fühlt, denselben zu setzen. Noch mehr aber erhebt ihn über jene der Versuch, selbst ein Princip im Einen zu setzen, welches die Gegensätze aus demselben hervorgehen, so wie eines, welches sie in die Einheit wieder zurückgehen läßt; wobei als jenes der Krieg, Streit, die Feindschaft, als dieses die Liebe und Freundschaft bezeichnet wird [4]), jenes als das erzeugende, dieses als das auflösende Princip, weßhalb denn auch der Krieg der Vater, König und Herr von allem genannt wird [5]). Nach unserer Weise

1) Arist. Eth. Eud. VII, 1.
2) Arist. de Mundo c. 5.
3) Plat. Symp. p. 187.
4) Diog. L. IX, 8.
5) Plut. Js. et Os. p. 370.

Digitized by Google

zu reden erkennt man in dem Kriege nichts anderes als das principium specificationis, das Princip der Besonderung, welches aus dem allgemeinen das besondere ausscheidet, so wie in der Freundschaft das principium generificationis, welches die Gegensätze wieder auf die Einheit des allgemeinen zurückführt. Das Bewußtseyn dieser beiden also und ihrer Nothwendigkeit war es, was den H. zu der Behauptung des Widerspruches führte.

35. Zur näheren Erklärung und Veranschaulichung, wie dieser Widerspruch möglich und denkbar sey, dient dem H. seine zweite Hauptlehre von dem ewigen Fluß, der steten Bewegung im Absoluten. Alles ist und ist auch zugleich nicht, weil eben nichts ruhig bestehendes, sondern nur Veränderung ist, so daß jedes in demselben Augenblick, da es ist, auch schon wieder aufhört zu seyn, wie im Flusse jeden Augenblick andere Wasser zuströmen, so daß niemand zweimal in denselben Fluß steigen kann.

Aber auch uns dient diese andere Lehre des H. zur näheren Veranschaulichung des Ursprungs seiner Philosophie und ihres eigentlichen Sinnes, wie derselbe aus einer tief speculativen Auffassung des absoluten Denkens hervorgeht. Für gewöhnlich pflegt man den Satz, daß alles fließe, als eine, der Erfahrung von der Veränderlichkeit der Dinge abgewonnene Bemerkung zu betrachten; wenn aber das der Fall wäre, so hätte H. ihn doch nicht mit so unbedingter Allgemeinheit und Nothwendigkeit aussprechen, ja sogar auf den Grund desselben die Erfahrung, weil sie ihm widerspreche, für unwahr erklären können. Der Grund ist ein tiefer liegender, innerer, logischer, nämlich das Bewußtseyn von dem absoluten Denken selbst, daß es selber eine ewige Bewegung, ein steter Proceß ist, namentlich darin, daß es aus den allgemeineren Begriffen die besonderen hervorgehen und auf sie sich zurückführen läßt, — und daß, wenn in

Digitized by Google

ihm widersprechendes enthalten ist (vgl. §. 34), dieß eben dadurch denkbar wird, daß das speculative Denken diese stete Bewegung ist, so daß wenn das eine gedacht wird, so nicht mehr das andere, und umgekehrt, z. B. wenn die einfache Einheit gedacht wird, so noch nicht die daraus hervorgehende Vielheit, und wenn diese, so nicht mehr jene, wenn das Hervorgehen, so nicht das Zurückgehen, wenn die bleibende Einheit, so nicht die sich bewegende Mannigfaltigkeit, u. s. w.

Dieser Bedeutung der Lehre entsprechend ist die Unterscheidung, welche H. macht zwischen den beiden Richtungen der Bewegung, dem Wege nach oben, zum allgemeinen, zur Einheit (zum Feuer), und dem Wege nach unten, vom allgemeinen zum untergeordneten besondern, von der Einheit zur Mannigfaltigkeit, zwischen analytischem und synthetischem Verfahren.

Eben so erklärt sich hieraus, wie trotz der behaupteten Allgemeinheit der Bewegung, doch auch wieder das Eine von H. als bleibend dargestellt wird [1]).

a) Die Behauptung einer ewigen Bewegung im Absoluten findet sich freilich schon bei den älteren Joniern, aber einestheils ohne das ausdrückliche Bewußtseyn des Bedürfnisses, und ohne Begründung, die Bewegung ist bei ihnen ein deus ex machina, wie ihnen auch Aristoteles öfter zum Vorwurf macht (vgl. §. 22, Anm.), anderntheils ist ihr Begriff der Bewegung, was die Hauptsache ist, kein so logischer, ein so speculatives Bewußtseyn aussprechender wie beim Herakleitos.

b) Dem H. zunächst verwandt ist Empedokles: auch er wird vom Platon [2]) neben H. aufgeführt als einer, welcher das Seyn zugleich als eines und vieles setze,

1) Arist. de Coelo III, 1.
2) Soph. p. 242.

auch er hat ein einigendes und trennendes Princip (φιλία und νεῖκος), ein Hervorgehen des vielen aus der Einheit, der Einheit aus dem vielen, das Ganze ist ihm harmonische Einheit des mannigfaltigen, zugleich Vernunft und Einsicht (φρόνησις), dabei das Feuer das vorherrschende Element, u. s. w.: — aber E. hat durchaus nicht diejenige Bedeutung für die Geschichte der Philosophie, wie H., sondern, abgesehen davon, daß keiner seiner Gedanken einen ihm eigenthümlichen Fortschritt der Philosophie begründet, so geht ihm auch gerade dasjenige ab, was dem H. einen so ausgezeichneten Rang unter den griechischen Denkern verschafft, gerade der eigentlich metaphysische Gehalt und die logische Färbung seiner Gedanken; denn wenn z. B. auch E. ein Hervorgehen des vielen aus dem einen und umgekehrt setzt, so geschieht es ohne ein bestimmtes Bewußtseyn von den dialektischen Schwierigkeiten und Problemen, deren Lösung darin von H. versucht wird. Dazu kommt, daß E. mehr Dichter als Philosoph ist, und daß dadurch seine Gedanken so viel unbestimmtes und schwankendes gewinnen, daß man wahrhaft philosophische Klarheit und Schärfe vermißt, wie häufig auch Aristoteles bemerkt. Daher erklärt sich auch, wie E. mit der Hinneigung zu H. auch die andere zu der eleatischen Philosophie verbinden kann, wie in sehr vielen Punkten Ritter unläugbar nachweiset; und sind diese Punkte allerdings auch nach meiner Ansicht nicht gerade die wesentlichen (wie dem E. denn eben das speculative der eleatischen Philosophie fehlt), so ist doch gerade kein Grund vorhanden, diese Zusammenstellung einen „sonderbaren Einfall“ [1]) zu nennen.

Aristoteles rechnet dem E. als Verdienst an, zuerst die bewegenden Principien von den materiellen geschieden zu haben; so großes Verdienst E. dadurch aber auch für

1) Vgl. Marbach, Gesch. d. Phil. I, S. 76.

Digitized by Google

die Naturerklärung erworben hat, ſo hat es doch ſehr geringe ſpeculative Bedeutung; was darin etwa philoſophiſches enthalten ſeyn mag, würde zuſammenfallen mit der pythagoreiſchen Unterſcheidung des begränzenden und unbegränzten (vgl. §. 28), alſo auch kein durch E. begründeter Fortſchritt ſeyn.

V. Die Atomiſten.

36. Einen Gegenſatz ganz anderer Art gegen die eleatiſche All-Eins-Lehre bildet die Atomiſtik des Leukippos und Demokritos, welche gegen jene nicht die Einfachheit, ſondern die Einheit des Seyns beſtreiten: „das wahre Seyn, lehren ſie, ſey nicht eines, ſondern unendlich der Menge nach“ [1]). Eben ſo wie Herakleitos wollen ſie nicht bei der leeren Einheit des reinen Gedankens ſtehen bleiben, das ſpeculative Bewußtſeyn fordert eine Mannigfaltigkeit (vgl. §. 34), und auch die Vielheit der Erſcheinungen fordert eine Vielheit der Erklärungsgründe, „ſie ſagen, nur denen, welche unendlich viele Elemente ſetzen, erkläre ſich alles auf vernünftige Weiſe“ [2]). Dabei aber wagen ſie nicht, wie Herakleitos, eine Mannigfaltigkeit in einer Einheit ſelbſt zu ſetzen, wegen des Widerſpruchs: „es ſey unmöglich, daß aus dem wahrhaft einen vieles, und aus dem wahrhaft vielen eines werde“ [3]): ſondern ſie ſetzen nur das viele als wahrhaft ſeyend, dasjenige aber, was bei ihnen die Stelle des einen vertritt, als das eigentlich nichtſey-

1) Arist. de Gener. et Corr. I, 8.
2) Simpl. in Phys. Fol. 7.
3) Arist. de Gener. et Corr. I, 8. de Coelo III, 4.

Digitized by Google

ende, als das Leere, und als nur neben dem vielen beste-
hend. Das viele aber setzen sie ferner in unendlicher
Menge, weil die Vernunft bei etwas endlichen nicht stehen
bleiben kann (vgl. §. 32), „weil kein Grund vorhanden,
die Menge als so oder so bestimmt anzunehmen; dieß ist
der Grund, den sie für die Unendlichkeit anführen.“ [1]).

Wo eine Vielheit gesetzt ist, da ist zugleich auch ein
Gegensatz, eine Negation, welche das viele scheidet und tren-
net; gerade das negative aber war es gewesen, was Par-
menides als das nichtseyende läugnet, und auf dessen Läug-
nung er den Beweis für die Einheit des Seyns gegründet
hatte. Gegen diesen Beweisgrund also sind die Argumen-
tationen der Atomisten gerichtet, und unverkennbar gegen
ihn stellen sie den Satz auf: „daß das negative (das nicht-
seyende, wie sie sagen) „eben so wohl Realität habe als
das positive“ (das seyende, τὸ ὄν oder τὸ δέν, wie sie es
im Gegensatze gegen μηδέν nennen) [2]). Also freilich nicht
die Wahrheit des Widerspruches wollen sie mit Herakleitos
behaupten (vgl. oben), wohl aber die Realität des Gegen-
satzes, der Negation, wird dadurch gleich nach ihrer Auffas-
sung (als Seyn des nichtseyenden) ebenfalls ein Widerspruch
gesetzt.

Mit der Setzung der Vielheit im obigen Sinne hängt
eine andere wesentliche Bestimmung zusammen: die letzten
Gründe sollen zur Erklärung dienen (vgl. oben), Erklärung
aber besteht in Auflösung (der Begriffe), in Zurückführung
auf die letzten Elemente, diese aber sind das einfache. Da-
her ist denn die Einfachheit und Untheilbarkeit die am
meisten hervortretende Kategorie für die vielen letzten Gründe,
die Atome, so wie auch die Benennung στοιχεῖα, eben so

1) Simpl. l. l.
2) Arist. Met. I, 4. Plut. adv. Col. p. 1109.

wie bei den Pythagoreern (vgl. §. 25), mit denen sie überhaupt auch die Vielheit der Elemente (vgl. §. 26), so wie die Auffassung der Dinge von Seiten der Quantität (§. 25) gemein haben (wogegen sie die Atome als durchaus qualitätslos ἄποια und ἀπαθῆ setzen); so daß mit Recht Aristoteles [1]) von den Atomisten sagt, daß „gewissermaßen auch sie die Dinge als Zahlen oder als aus Zahlen bestehend setzen." Dabei ist aber nicht zu übersehen, wie ihre Lehre ein durchaus fortgeschrittenes und gebildeteres dialektisches Bewußtseyn zeigt, wie sich in dem Gegensatz gegen die eleatische Philosophie ausspricht.

37. Es ist bisher meistens der eigentlich philosophische Sinn und Werth der Atomistik wenig beachtet, sondern gewöhnlich sie und ihr Verdienst um die Speculation geringschätzig behandelt worden; in neuester Zeit hat man angefangen, ihre innere speculative Bedeutung aus der äußerlich etwas rohen Schale zu entwickeln. Die bisher hervorgetretenen Versuche aber scheinen nicht den wahren Kern zu treffen, wie er sich der Auffassung von unserem Begriffe der Philosophie aus darstellt.

Die Wissenschaft hat ein zwiefaches Geschäft, Erklären und Begründen, jenes ist analytisches, dieses ihr synthetisches Thun, Analysis und Construktion, der Weg vom besondern zum allgemeinen oder umgekehrt. Gewöhnlich wiegt der Trieb zum synthetischen, construirenden Verfahren, und das Bewußtseyn davon vor: da ist dann Ausgehen vom allgemeinen, von der Einheit, und Construktion des besondern und vielen daraus, wobei nicht zufälliges dahineinkommt. Aber es geschieht auch, daß die Neigung zum analytischen Verfahren vorherrscht, da wird dann ausgegangen von der gegebenen, zufällig zusammengesetzten, unendlichen Mannig-

1) De Coelo III, 4.

Digitized by Google

faltigkeit, und gestrebt, dieselbe auf absolute, d. i. einfache, letzte Gründe zurückzuführen, die dann gleichfalls in unendlicher Anzahl und zufälliger Zusammenordnung gesetzt werden. Werden nun Einheit und Vielheit, überhaupt die letzten Gründe, als reale gedacht, so geht aus dem vorwiegenden synthetischen Triebe der Pantheismus hervor, oder besser die All-Eins-Lehre (denn das Eine wird nicht allemal als Gottheit gesetzt) [1]), aus dem vorwiegenden analytischen aber, wenn der Sinn für Einheit des Princips und das Widerstreben gegen die Zufälligkeit nicht stark genug sind, die Atomistik mit ihren Unterarten, der Monadologie und ähnlichen. Diese Gegensätze, Pantheismus und Atomistik, kehren daher als natürliche Erscheinungen in jeder Periode der Geschichte der Philosophie wieder, die Atomistik jedoch immer als das nachgeborne Kind, indem das Streben nach Einheit zu sehr das vorwiegende zu seyn scheint, wogegen das nach Vielheit erst dann sich geltend zu machen pflegt, wenn jenes zu unleidlichen Consequenzen geführt hat.

Zugleich ist nicht zu läugnen, daß in der Atomistik ein geringerer Grad von speculativem Sinne sich ausspricht, namentlich darin, daß eine Zufälligkeit in den letzten Elementen, und der Mangel an Einheit des Princips, sodann aber auch daß eine Endlosigkeit der Vielheit (die von Hegel sogenannte schlechte Unendlichkeit, wogegen schon früher §. 32 bemerkt wurde, daß die Annahme eines begränzten Absoluten in höherem Grade philosophisch sey) geduldet werden. Dessenungeachtet aber fehlt es der Atomistik keineswegs an speculativem Sinne, wie sich namentlich darin ausspricht, daß sie bei der Analysis ein absolutes, letztes haben will (die Atome sind das Absolute der Analysis), worin die Ato-

1) Vgl. E. Schmidt, über das Absolute, S. 59, ff.

mistik den Gegensatz bildet gegen die Annahme der unendlichen Theilbarkeit, in welche der weniger philosophische Sinn geräth, welcher bei gleichfalls vorwiegendem analysirenden Verfahren nicht die Nothwendigkeit empfindet, ein letztes einfaches zu haben, sondern sich nur durch die Aversion der Vernunft, bei einem als willkürlich oder doch zufällig erscheinenden Ende im Fortschreiten der Analysis stehen zu bleiben, bestimmen läßt; — ein Gegensatz, worin wieder eine der von Kant sogenannten Antinomieen der reinen Vernunft besteht (vgl. §. 32).

Die erwähnte Geringschätzung beweiset den Atomisten im höchsten Grade H. Ritter, der ihnen nicht bloß gar kein Verdienst um die Förderung der Philosophie zugesteht, sondern sie sogar zu den Sophisten rechnet, unter dem sophistischen aber alles verstehen will, „was mit Bewußtseyn die Wissenschaft zerstört“ [1]). Was aber auch Ritter zur Begründung seiner Ansicht anführt, beweiset nichts: eine niedrige moralische Denkweise (die aber R. auch theilweise sehr mit Unrecht dem Demokritos vorwirft, S. 582, ff.) ist doch noch keine Sophistik, eben so wenig der Mangel an Religiosität (S. 576), noch weniger seine Klagen über Ungewißheit unserer Erkenntniß (S. 576, ff. 581; darnach müßten ja auch Xenophanes, Anaxagoras, Empedokles u. s. w. Sophisten seyn), auch „Vielwisserei“ und „Vielschreiberei“ (S. 563) macht doch nicht den Sophisten aus, ebensowenig daß Demokritos die Seele für identisch mit der Wärme ansieht (S. 571, das thaten ja Herakleitos u. a. auch; daß Demokritos dieß thue um die Seele herabzusetzen, ist bloß R.'s Voraussetzung), auch nicht, daß die Ato-

1) Ritter's Gesch. d. Phil. I, S. 195; darnach aber würde ja auch Rohheit, Brutalität, Unglaube, Obscurantismus, Pfaffenbetrug u. s. w. Sophistik seyn.

Digitized by Google

miſten für das unendliche weiter keinen Grund angeben wollen (S. 567; es muß ja jede Philoſophie irgend ein letztes oder vielmehr erſtes haben, wofür nicht noch wieder ein Grund angegeben wird), u. ſ. w. u. ſ. w. H. Ritter hat ohne Zweifel die Atomiſten ſonſt nicht einzuordnen gewußt in ſeinen vorausgeſetzten Schematismus (vgl. oben §. 6, Anm. c), daher ſie zuſammengeworfen mit den Sophiſten. Es hat aber auch dieß Verfahren allgemeine Mißbilligung, ſelbſt Unwillen erregt [1]).

VI. Anaxagoras.

38. Einen würdigen Beſchluß und ſchöne Vollendung der vorſokratiſchen Phyſik bildet Anaxagoras dadurch, daß er, wie ihm ohne Widerſpruch ſchon von den Alten zugeſtanden wird, der Begründer der Lehre iſt, der Gedanke, der νοῦς, ſey der letzte Grund der Erſcheinungen. Wir haben freilich ſchon geſehen, daß auch ſchon frühere Syſteme dieſelbe oder gleichbedeutende Benennungen für das Abſolute gebrauchen (vgl. §. 33 u. 34): deſſenungeachtet iſt ein ſehr großer Unterſchied zwiſchen den Lehren jener und der des A., ſo daß dennoch der letztere als der Begründer der Lehre und als ein bedeutender Fortſchritt der Philoſophie betrachtet werden darf.

Und zwar beſteht derſelbe darin, daß A. allein und zuerſt den Gedanken rein als ſolchen als das Abſolute ſetzte: bei den früheren iſt der νοῦς entweder noch identiſch mit der Materie, oder er wird nur neben andern Katego-

1) Vgl. Brandis Geſch. d. griech.-röm. Phil. I, S. 302, f., Marbach, Geſch. d. Phil. I, S. 87.

Digitized by Google

rieen als eine und sogar noch untergeordnete Bestimmung des Absoluten gesetzt; A. ist der erste, welcher den νοῦς als durchaus von der Materie verschieden setzt, und mit dem bestimmten Bewußtseyn, daß diese die hauptsächlichste und ausschließliche Grundkategorie des Absoluten sey, mit Einem Worte, bei A. wird dasselbe zuerst gefaßt als reiner Gedanke. Darin aber liegt die andere große Bestimmung, daß der letzte Grund, von dem die Philosophie zu reden hat, nicht ein nach den Gesetzen der Materie, mechanisch, bewußtlos und zufällig (αὐτομάτῳ και τύχῃ) [1]), sondern nach den Gesetzen des Denkens und Bewußtseyns erzeugender sey.

Dieser Fortschritt des A. geht bei den gleichzeitigen und späteren Physikern Diogenes von Apollonia und Archelaos wieder verloren, wenn dieselben den νοῦς wieder mit der Luft identificiren; denn ist darin auch immerhin das Streben nach Einheit des Princips als philosophisch anzuerkennen, so ist es doch ein größerer Rückschritt, die Idee des reinen Gedankens aufzugeben.

a) Es geht ein gemeines Gerede, freilich sonst mehr als jetzt, daß Anaxagoras durch seine Lehre vom νοῦς der „Begründer des philosophischen Theismus" geworden sey. Diese Ansicht aber setzt ein sehr unvollkommenes Verständniß der Philosophie, insbesondere der des A., auf der andern Seite einen sehr unklaren Begriff vom Theismus voraus. Wenn doch der Theismus besteht in dem Glauben an einen lebendigen, geistigen, verständigen Gott, so ist davon in der Lehre des A. nichts enthalten; denn A. sagt nirgends, daß der letzte Grund der Dinge ein verständiges Wesen sey, sondern es sey der Verstand, das aber ist ein Abstraktum, was nichts gemein

1) Arist. Met. I, 3.

gemein hat mit dem Begriffe eines lebendigen verständigen Gottes; und wenn man weiß, was die Philosophie will, so muß man auch wissen, daß der Verstand oder das Denken, welches ihr letzter Grund ist, und welches A., weil er Philosoph war, als solchen setzte, himmelweit verschieden ist von dem Gotte, zu dem wir beten. Man kann auch nicht einmal sagen, daß die Lehre des A. dem Begriffe des wahren Gottes näher komme, als die Lehre der frühern Physiker, denn dieser νοῦς hat keine nähere Verwandtschaft mit Gott, als etwa Wasser oder Luft oder die Zahl sie haben. — Und gesetzt, die Lehre des A. wäre Theismus, so würde sie dadurch aufhören, Philosophie zu seyn, denn der Theismus als solcher ist niemals Philosophie (vgl. §. 13 u. 14); der ist aber auch lange vor A. dagewesen in den Religionen, nicht erst durch A. begründet, denn jedes ursprüngliche und unbefangene religiöse Bewußtseyn ist theistisch. Man pflegt dagegen wohl zu sagen, das sey kein philosophischer Theismus, welcher im Gegentheil erst durch A. begründet werde; aber es wird doch eine Lehre, die Gott den Unmündigen offenbaret hat, nicht zur Philosophie, wenn ein Kluger dieser Welt sie jenen nachspräche, das hat aber auch A. nicht gethan, denn er war zu sehr Philosoph, um nicht unter seinem νοῦς etwas anderes zu verstehen. Allerdings verbindet A. mit demselben den Begriff Gottes, d. h. eines Weltordners und Weltregierers (Brandis bemerkt ganz richtig [1]), daß A., wenn auch nicht den Namen, so doch den Begriff Gottes gebrauche): aber das ist eben der Fehler aller Physik, und so denn auch der frühern, das Absolute als letzten Grund der Dinge, als θεός oder θεῖον zu setzen, dadurch aber wird sie nicht zum Theismus, denn dazu kommt es nicht darauf an, einen Begriff oder den Namen von Gott überhaupt zu haben

1) Gesch. d. griech.-röm. Phil. I, S. 247, f.

Digitized by Google

(denn sonst wäre auch der Fetischismus schon Theismus), sondern einen angemessenen und würdigen; das ist aber der Begriff des νοῦς nicht, und wir werden sehen, daß die Philosophie, ihrer Bestimmung gemäß, in ihrem Fortschreiten sich immer mehr von dem theistischen Begriffe des Absoluten entfernt [1]).

b) Eben so wenig philosophisches Verständniß zeigt es, wenn man den νοῦς durch „der Geist" übersetzt, wie selbst noch Brandis und Ritter thun, denn einestheils hat dieser Begriff und seine Unterscheidung von der Materie gar keine speculative Bedeutung, anderntheils hat es auch gar keinen andern verständigen Sinn, zu sagen, Gott sey „der Geist." Und doch ist das auch unter uns noch eine ganz gewöhnliche Redensart, worin man ganz die Lehre des Christenthums auszusprechen meint; das Christenthum aber lehrt wohl, Gott sey ein Geist, und das ist sehr wohl zu verstehen, aber nirgends, er sey der Geist, was ja auch gar keinen Sinn haben würde (auch wenn man recht gut weiß, welchen Sinn damit z. B. Hegel verbunden wissen will). —

c) In dem hier erwähnten Sinne hat man auch auf Veranlassung einer Stelle des Cicero [2]) gestritten, ob schon Thales Theist gewesen sey, oder nicht, d. h. ob schon er das Göttliche als νοῦς (mens) bezeichnet habe. Unmöglich wäre es allerdings nicht, so gut wie es bei Xenophanes und Herakleitos möglich war; nur hat er sicherlich nicht so wie Anaxagoras den νοῦς als von dem Wasser verschieden gesetzt; und hat Cicero diesen einen Fehler in seinem Berichte begangen, so ist wohl wahr-

1) Sehr gut, wenngleich aus andern, nämlich physikalischen Gründen, bemerkt diese Verschiedenheit des A. von dem christl. Theismus auch Schaubach „üb. d. Verh. der Lehre des A. zum Theismus des Christenthums." (Theol. Studien und Kritiken 1838, Heft III, S. 805—16.)

2) De Nat. Deor. I, 10.

Digitized by Google

scheinlich, daß seine Nachricht überhaupt falsch sey, (oder vielmehr, daß er die thaletische Kategorie ψυχή ungeschickterweise durch mens übersetzt), zumal da keiner der Alten gleiches berichtet, und wir die Zuverlässigkeit des Cicero überhaupt als prekär kennen.

39. Mit besonderem Nachdrucke und aus eigenthümlichen, in hohem Grade speculativen Gründen macht noch A. die erwähnte Kategorie des Absoluten geltend, daß es der reine, von allem besondern, allen Gegensätzen abstrahirende und darüber erhabene Gedanke sey: der νοῦς, lehrt er, sey „mit keinem Dinge gemischt, sondern rein für sich selbst (αὐτὸς ἐφ' ἑαυτῷ), nichts gemeinsames mit etwas anderem habend, von allem gesondert (ἀμιγής), einfach (ἁπλοῦς), rein (καθαρός)“ [1]. Und bestimmt spricht A. das aus, daß nur von dem Gedanken diese Kategorieen auszusagen seyen, daß nur dieser über alle Gegensätze erhaben sey; jedes andere habe seinen Gegensatz, „zwischen jedem Gegensatze aber sey etwas“ gemeinschaftliches [2], „in jedem Dinge sey ein Theil jedes andern enthalten, nichts sey durchaus wie mit der Axt von einander geschieden und abgeschnitten, einzig und allein der Gedanke“ [3], welcher über allen Gegensätzen stehe. Es sagen diese Ausdrücke dasselbe, was Spinoza's Bestimmungen der Substanz: per se cogitatur, i. e. conceptus ejus non indiget conceptu alterius rei, d. h. allein der allgemeine, absolute Gedanke kann rein durch und für sich allein (ἐφ' ἑαυτῷ) gedacht werden, ohne etwas anderes in sich zu enthalten, während jeder andere Begriff eine Beziehung auf andere Begriffe einschließt; dabei ist

1) Simpl. in Phys. Fol. 33, b. 35. 38. cet. Arist. Phys. VIII, 5. de An. I, 2.

2) Arist. Met. IV, 7.

3) Simpl. ll. ll.

Digitized by Google

aber der Unterschied alter und neuer Philosophie zu bemerken: während A. nur von dem Für-sich-Seyn des νοῦς spricht, hebt Spinoza das Gedachtwerden durch sich hervor (vgl. unten §. 101); es ist aber auch nur das letztere, was der Lehre des A. zum Grunde liegt.

Dasselbe dialektische Bewußtseyn spricht sich bei A. noch ferner ganz bestimmt darin aus, daß er gerade diese Reinheit des Denkens, dieß Erhabenseyn über die Gegensätze als den Grund angiebt, den νοῦς für das Absolute zu halten: weil nur so derselbe das oberste von allem seyn, alles „beherrschen" könnte; „wenn er mit etwas gemischt wäre, so würde das beigemischte ihn hindern an der Herrschaft über das gleiche" [1]), d. h. es muß der absolute Begriff abstrahiren von allem, weil er sonst nicht der oberste, alles umfassende Gedanke seyn würde, die zurückbehaltenen Bestimmungen und Gegensätze würden das hindern, würden ihn mit den andern Begriffen gleichsetzen, coordiniren.

Auch hierin bildet Diogenes von Apollonia einen völligen Gegensatz gegen den A.: ihm ist das Absolute nicht das von allem gesonderte, sondern das in alle Dinge eingehende, sie durchdringende, in allen enthaltene [2]). Es ist dieser Gegensatz in der Auffassung des Absoluten ganz ähnlich dem, welchen wir früher (vgl. §. 31) zwischen den Eleaten und dem Anaximandros haben kennen lernen: so ist hier dem Anaxagoras der νοῦς das Weder-Noch, dem Diogenes das Sowohl-Als auch; jedoch auch hier wieder mit einem nicht zu übersehenden Unterschiede: es ist der Gegensatz nicht darüber, ob das Absolute die Gegensätze in sich enthalte, sondern ob es in ihnen enthalten sey oder nicht. —

40. Neben der bisher betrachteten Auffassung des

1) Arist. Phys. VIII, 2. Simpl. in Phys. Fol. 33, b.
2) Simpl. in Phys. Fol. 33, a.

Digitized by Google

Absoluten finden wir beim A. noch eine andere von der gerade entgegengesetzten Art, daher denn auch die Annahme eines zweiten obersten Princips, einen Dualismus begründend. Neben dem νοῦς stellt A. ein Princip der Materie auf, ganz ähnlich dem des Anaximandros, einen absoluten Inbegriff, ein Gemisch der Materie und aller ihrer Gegensätze, ein Chaos, worin alle Gegensätze vereinigt oder „beisammen" sind (ὁμοῦ πάντα χρήματα) [1]), so daß darin nichts bestimmtes hervortreten und erkannt werden kann. Diesem oder dem materiellen Principe steht der νοῦς als das formgebende, „ordnende" (διακοσμῶν) gegenüber [2]).

Ein solcher Dualismus mußte wohl entstehen, sobald die Philosophie dahin kam einzusehen, daß das oberste Princip, das Denken, durchaus von allem sinnlichen und von der Materie verschieden sey; denn den Begriff einer Schöpfung aus Nichts kannten die Griechen nicht (überhaupt die Philosophie nicht, wie es denn auch allerdings kein philosophischer Begriff ist); sollte also nicht die ganze materielle und sinnliche Welt geläugnet werden, so mußte schon ein zweites Princip der Materie angenommen werden, wie denn dieser Consequenz auch Platon und Aristoteles nicht haben ausweichen können (vgl. §. 60 und 69). Damit bildete dieser Dualismus zugleich einen neuen Gegensatz gegen die Eleaten, als der letzte mögliche Ausweg, wenn doch weder mit diesen die Welt der Mannigfaltigkeit, noch mit dem Heraklitos die Einfachheit, noch auch mit den Atomisten die Einheit des absoluten Gedankens aufgegeben werden sollte.

In der Art, wie A. das Verhältniß der beiden obersten Principien darstellt, spricht sich viel philosophisches Bewußtseyn und logische Kategorieen aus: es ist ganz die

1) Plat. Phaed. p. 72. Simpl. II. II.
2) Diog. L. II, 6. Simpl. ibid.

Digitized by Google

Vorstellung von dem Verhältnisse des philosophischen Denkens (des νοῦς) als Form zu dem Inbegriffe (dem Chaos) der sinnlichen Erkenntniß als dem Stoffe. Der Gedanke sondert (διακοσμεῖ) und ordnet die Gegensätze der Materie (durch Eintheilungen construirt die Philosophie ihre Begriffe), zuerst weniger, erst allmälig mehr [1]) (zuerst die allgemeineren, später die specielleren Begriffe), und die allgemeineren Sonderungen, z. B. die vier Elemente, sind zusammengesetzter und weniger rein als die specielleren Erscheinungen, z. B. Fleisch oder Knochen [2]) (die allgemeineren Begriffe umfassen mehr, sind also insoferne zusammengesetzter als die speciellern, wenngleich sie in Absicht auf Merkmale einfacher sind als diese).

a) Schon Simplikios deutet die Lehre des A. von der fortschreitenden Aussonderung, so wie von dem Gegensatze des nicht gesonderten und des gesonderten Zustandes, auf den Gegensatz der intelligibeln und sinnlichen Welt, des allgemeinen und einzelnen [3]). Ritter nennt das einen „verkehrten Syncretismus“ [4]); mag aber dieser Vorwurf den S. sonst wohl treffen, hier wenigstens liegt seiner Bemerkung eine richtige Idee zum Grunde; allerdings muß er nicht behaupten wollen, daß A. mit bestimmtem und klarem Bewußtseyn die Beziehung auf den Unterschied der intelligibeln und sensibeln Welt gedacht, oder auch nur gekannt habe, aber zum Grunde gelegen hat sicherlich, wenn auch unbewußt, die Idee von diesem Verhältniß; und so hatte S. wenigstens eben so viel Recht, des A. Lehre so zu deuten, als Aristoteles hatte, diesen Gegensatz von Chaos und νοῦς als identisch mit seiner Unter-

1) Simpl. in Phys. Fol 38, b.
2) Arist. de Gener. et Corr. I, 1.
3) Simpl. in Phys. Fol. 8. 33, b.
4) Gesch. d. Phil. I, S. 310, Anm. 3.

Digitized by Google

scheidung von δύναμις und ἐνέργεια aufzufassen [1]), was ja doch A. auch nicht bestimmt gedacht hat.

b) Wenn Sokrates, Platon und Aristoteles dem A. vorwerfen, daß er den Begriff des νοῦς in seinem übrigen Systeme nicht weiter anwende, höchstens als Lückenbüßer, sondern bloß den Anfang der Bewegung von ihm herleite, im übrigen nur materielle Erklärungsgründe gebrauche, aus Gesetzen der Materie [2]): so wird dadurch die Lehre des A. als Deismus bezeichnet, wo der Gott „ein Privatmann hinter den Wolken" ist, während die Natur nach eigenen Gesetzen sich regiert. Da ist das Verhältniß ein anderes bei Platon, wo die Materie keine Gesetze für sich selbst hat, sondern ihre Gesetze eben nur die Ideen des göttlichen νοῦς sind (vgl. unten §. 58).

VII. Übergang von der Periode der Physik zu denen der Ethik und Dialektik: die Sophisten.

41. Bei dem regen philosophischen Streben in dieser ersten Periode konnte es nicht ausbleiben, daß dasselbe auch zum Bewußtseyn über sich selbst, über sein Ziel und seine Aufgabe, wenn auch nur in geringem Grade der Klarheit, gelangte (vgl. unten §. 51). Damit aber mußte sich auch die Einsicht verbinden, daß zur Lösung dieser Aufgabe die gewöhnliche Erkenntniß durch die Sinne, so wie die überlieferten religiösen und sittlichen Vorstellungen nicht genügten. Dieß sprach sich meistens aus in einer gänzlichen

1) Arist Met. XII, 6 u. öfter.
2) Plat. Phaed. p. 97—99. Arist. Met. I, 4.

Digitized by Google

Verwerfung der sinnlichen Erkenntniß so wie der Volksreligion, so daß sie für unwahr erklärt wurden. Dieß aber konnte wohl einen allgemeinen Zweifel an aller Wahrheit erzeugen, wenn das, was dem unbefangenen Menschen das gewisseste ist, als unsicher sich erweiset, oder doch als nur bedingterweise wahr, ein höheres wahres aber noch nicht gegeben ist. — Dazu kommt, daß durch die Übung der Speculation der Gedanke das Bewußtseyn seiner Freiheit gewinnt: durch das Denken des allgemeinen erhebt sich der Geist über die Objekte, lernt sich als frei über denselben stehend kennen; das gegebene einzelne und positive, die entgegengesetzten Ansichten und Systeme, Sitten, Religionen, Gesetze und Verfassungen erscheinen eben durch ihren Gegensatz als besondere und zufällige, als solches was auch anders seyn oder doch anders gedacht werden kann, was also für den Gedanken keine Nothwendigkeit, keine allgemeine und absolute Wahrheit hat, wodurch er somit nicht gebunden ist.

Bei den Griechen sind es die Sophisten, in welchen als Frucht der bisherigen Speculation diese Freiheit des Gedankens über aller gegebenen Wahrheit und das ungenügende der letzteren zum klaren Bewußtseyn kam. Dieß Bewußtseyn nun ist allerdings ein nothwendiger und ersprießlicher Durchgangspunkt für alle Philosophie, sobald es nämlich dahin führt, daß der Gedanke, im Ernste des Strebens nach der höhern, absoluten Wahrheit, dieser Aufgabe und der Gesetze sich bewußt bleibt, welche dafür in seiner eigenen Natur ihm vorgeschrieben sind, wenn er nicht auch über diese sich erheben, und auch von ihnen sich frei machen will, so wie von den Schranken des sinnlichen und positiven. Dieß aber ist es, was die Sophistik charakterisirt, und ihrem Namen den schlechten Klang bereitet hat, daß sie im Bewußtseyn ihrer Freiheit nicht in sich selbst die

Digitized by Google

Macht und das Bedürfniß des absoluten, nicht den Ernst der Wahrheit und Sittlichkeit, noch auch die Gesetze beider über sich fühlte, sondern nun auch ganz sich fesselfrei machte von den Gesetzen und Pflichten der eigenen Natur, der Wahrheit, des Rechts, der Sittlichkeit und Religion, den Menschen aber zum Herrn und „Maaße" von allem diesem setzte, und zwar nicht den Menschen nach seiner allgemeinen und nothwendigen Natur (denn rechtes und gutes, lehrte sie, sey nicht durch Natur, sondern durch willkürliche Satzung bestimmt), sondern nach den Empfindungen, Meinungen und Launen des Augenblicks; so daß er, weil doch „entgegengesetzte Ansichten (δύο λόγοι) über alles seyn können" [1]), für wahr und recht erklären dürfe, was ihm gerade so erscheine, oder was ihm seine augenblicklichen Zwecke wünschenswerth machten, so daß er willkürlich zu seinen Zwecken die Wahrheit gebrauchen dürfe, ohne selbst Glauben an dieselbe zu haben; wie denn auch die Sophisten ihre Kunst definirten als die Fähigkeit „die schlechteren Gründe zu den bessern zu machen."

Es ist sehr begreiflich, wie im ersten frischen Bewußtseyn seiner Freiheit dem menschlichen Geiste dieser Übermuth erwachsen konnte, diese Großsprecherei, mit der wir die Sophisten auftreten und sich zu Lehrern des Volks, welches sie ebenfalls bilden und frei machen wollten, aufwerfen sehen, dieser Leichtsinn und diese Frivolität, womit sie über alles, auch über das heiligste sich hinwegsetzen, alles verwerfen und läugnen zu dürfen meinten, zu den Zwecken ihrer Willkür den Glauben anderer an Wahrheit und Recht gebrauchend, während sie selbst im völligen Unglauben dagegen sich verhielten, ausgehend entweder von der Lehre, daß

1) Protagoras bei Diog. L. IX, 51.

Digitized by Google

nichts, oder aber daß alles (nach Umständen und Zwecken) wahr sey.

Diese Frivolität mußte natürlich gegen sich den Ernst der Wissenschaft und Sittlichkeit aufrufen, der dagegen beide als etwas absolutes und festes zu vertheidigen suchte. Diese Reaktion ward dadurch zur Begründung der Ethik sowohl als der Dialektik, je nachdem die Philosophie die Idee des Wissens von ihrer ethischen Seite, oder rein an und für sich festzustellen suchte; und es gehen von dieser Reaktion sowohl die zweite als die dritte Periode der griechischen Philosophie aus. — In dieser Beziehung jedoch ist das Verdienst der Sophisten nur negativ, indem die Begründer der Ethik und Dialektik nur im Gegensatze gegen sie es wurden; ein mehr positives Verdienst haben sie darin, daß sie für die Folgezeit allgemeiner den Gedanken zum Bewußtseyn seiner selbst gebracht haben, wie er eine freie Macht über dem gegebenen ist, und sich selbst und diese seine Freiheit in der Philosophie zum Zwecke hat. Daß aber die von ihnen gewollte Freiheit eine gesetzlose, keine gesetzliche war, schließt sie von der Ehre aus, die Begründer der folgenden Perioden zu heißen, indem diese mehr eine ihnen entgegengesetzte, als gleiche Richtung nehmen mußten.

Gegen H. Ritter's geringschätzige Beurtheilung der Sophisten ist ganz richtig von Hermann [1]) bemerkt worden, wie ja von ihnen der Anfang der folgenden Periode veranlaßt werde, indem sie die Fragen und Probleme aufwerfen, in deren Beantwortung diese groß geworden ist. Aber es ist denn doch zuviel gesagt, wenn Hermann a. a. O. die Sophisten bezeichnen will als „das Morgenroth einer neu erwachenden Geistesrichtung," oder wenn man schon mit ihnen, wie auch andere thun (vgl.

1) Vgl. Über H. Ritter's Darst. d. sokrat. Systeme, S. 4 u. 19.

§. 18), den Anfang der neuen Periode setzen will. Damit geschieht ihnen zu viel Ehre, denn dazu fehlt ihnen das positive Streben der spätern, der Ernst und Eifer um die Wahrheit und um die Lösung jener Probleme und Fragen, die sie nicht um der Lösung willen und zur Förderung der Wahrheit, sondern im frivolen Übermuth, Spiel und Unglauben an die Wahrheit aufwarfen; namentlich aber fehlt dazu ihnen das positive Streben nach philosophischer, nach absoluter und allgemeingültiger Wahrheit, welches doch zum wenigsten ihnen eigen seyn müßte, wenn sie Begründer einer neuen Periode der Philosophie heißen sollten. Es würde dieß ja seyn, als wenn man diejenigen, welche das Verderbniß in die katholische Kirche eingeführt, und dadurch allerdings die Veranlassung zur Reformation gegeben haben, die Begründer dieser nennen wollte.

Zweite Abtheilung.

Periode der Ethik.

(Sokrates und die Sokratiker.)

42. Die Ethik in der griechischen Philosophie seit Sokrates ist keine Sittenlehre im heutigen Sinne des Wortes, keine Wissenschaft von dem was da seyn soll, keine Pflichtenlehre in Geboten und Vorschriften für unser Handeln; wenigstens ist diese Beziehung derselben durchaus untergeordnet, so lange die Blüthezeit der griechischen Philosophie dauerte. Die sokratische Ethik entstand nicht im Gegensatze gegen ein unsittliches Handeln, welchem bessere

Vorschriften über das, was da seyn soll, zu geben gewesen wären, sondern gegen unsittliche Lehren, welche das Vorhandenseyn eines allgemeinen guten, eines allgemeingültigen sittlichen läugneten, und denen entgegen nur zu zeigen war, was für gutes und sittliches für den Menschen da ist und seyn kann.

Dazu kam aber noch der andere wichtigere Umstand, daß die Begründung der Ethik bei Sokrates und seinen Nachfolgern mit ihrer Opposition gegen die Sophisten zugleich im wissenschaftlichen oder eigentlich philosophischen Interesse und Bewußtseyn geschah, indem die Sophisten ein absolutes Wissen überhaupt läugneten. Daher geschah es, daß sich philosophisches und sittliches Streben und Bewußtseyn durchaus miteinander verbanden, und in eines verschmolzen, so daß die Sittlichkeit und ihre Aufgabe nur soweit zum Bewußtseyn kam, als sie im Wissen, oder doch in Vernunft und Weisheit besteht: denn allerdings ist das Wissen selbst ein ethisches Thun und sittliche Aufgabe, insoferne durch dasselbe diejenige Klarheit und Freiheit des Geistes und Selbstbewußtseyns, der Vernunft gewonnen wird, worin ein wesentlicher Bestandtheil der Sittlichkeit, die Weisheit, besteht (so wie überhaupt nur dasjenige Thun ein ethisches ist, und als Verdienst oder Schuld kann zugerechnet werden, was mit Selbstbewußtseyn und Freiheit des Geistes geschieht). War nun diese Richtung des Gedankens gegeben, daß die Idee des Wissens nur von ihrer ethischen Seite, die der Sittlichkeit nur von der Seite des Wissens aufgefaßt wurde: so mußte alles Wissen zu einem ethischen werden, d. h. nur im Interesse der Sittlichkeit und um deretwillen gesucht werden. Und in diesem Sinne ist ursprünglich die Philosophie des Sokrates Ethik: ein Wissen im ethischen Interesse, d. h. ein solches, welches die Erlangung der ethischen Weisheit, der Selbstbewußtheit im

Digitized by Google

Handeln und Seyn zum Zweck hat; während alles Wissen, was nicht diesen Zweck hat, als unfruchtbar und schädlich, weil vom wahren Ziele abführend, verworfen ward.

Bei solcher Richtung der Philosophie war es sehr natürlich und leicht, daß sie zur Ethik noch in einem andern dem eigentlichen Sinne werden mußte, d. h. zur Wissenschaft von unserm Handeln und dessen allgemeinen, insbesondere letzten Gründen. Denn die Weisheit und Selbstbewußtheit im Handeln wird doch vorzugsweise in dem Bewußtseyn von diesem Handeln selbst und seinen Gründen bestehen müssen. Sobald also die Idee des Wissens überhaupt zurücktritt, und nur die von der Beziehung auf das ethische festgehalten wird, da geschieht es, wie theilweise schon bei Sokrates, vollständig aber bei Kynikern und Kyrenaikern, daß die Philosophie einseitig zur bloßen Ethik, d. h. zur Wissenschaft von unserm Handeln und seinen Gründen wird; auch bei Aristoteles, Epikuros und den Stoikern ist die Ethik nichts weiter als dieß (darum aber freilich auch nur zu einem Theile der Philosophie herabgesetzt). Nur bei den Megarikern, besonders aber bei Platon, behält in dem Begriffe der Ethik die Idee des Wissens überhaupt das Übergewicht, so daß alles Wissen als solches Ethik, d. h. im ethischen Interesse, und der Gegenstand alles Wissens, das allgemeine und eine, zugleich ein ethischer oder das gute ist.

Aus diesem Ineinanderfließen der Ideen des Wissens und der Sittlichkeit erklärt sich aber, wie diese Ethik wahrhaft philosophisches in sich enthalten konnte, während die Ethik an und für sich keine Philosophie ist (vgl. §. 13, 14 u. 18), so wie auch die frühern Äußerungen des sittlichen Bewußtseyns in griechischer Weisheit, bei den sieben Weisen, den Gnomikern, Pythagoras u. s. w., welche nicht den Menschen selbst und seine selbstbewußte Weisheit als Selbstzweck wollen (φιλο-σοφία), sondern ein äußeres sitt-

Digitized by Google

liches Handeln, das Wohl des Staats oder der Gesellschaft, oder sonst einen der Wissenschaft als solcher äußern Zweck verfolgen, gar nicht auf den Charakter und Namen des philosophischen Anspruch machen können. Wäre auch die Ethik des Sokrates nur aus sittlichem und religiösem Interesse hervorgegangen, so würde sie gleichfalls keine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie haben.

In der angegebenen Veränderung der philosophischen Richtung ist aber der bedeutende Fortschritt der Philosophie enthalten, daß sie zu einem bestimmten Bewußtseyn *ihrer selbst* und ihres Zweckes für den Menschen gelangt: daß, indem gerade die Selbstbewußtheit des Geistes als ihre Aufgabe gesetzt wird, sie vor allen Dingen angehalten wird, ihrer selbst sich bewußt zu werden.

Dabei aber sind auch in dieser Periode, d. h. in der Philosophie, soweit sie ihre Richtung durch Sokrates (nicht auch schon von Platon) empfangen hat, von Dialektik nur schwache Anfänge; allerdings ist mit der größern Aufmerksamkeit der Philosophie auf sich selbst auch ihr Bestreben nicht zu verkennen, sich der Gesetze und Regeln ihres Verfahrens bewußt zu werden (Dialektik): aber zu einer wissenschaftlichen Erkenntniß gedeihet dieß erst bei Platon (vgl. unten §. 53).

a) Daß es nicht Befangenseyn in einmal recipirten Ansichten sey, wenn man den unterscheidenden Charakter der von Sokrates ausgehenden Periode und Richtung in der Ethik sieht, ist schon früher (vgl. §. 18, a) bemerkt worden.

b) Die ethischen Systeme nach ihrem sittlichen Werthe zu beurtheilen, ob sie reine und gute Moral geben oder nicht, wie dieß noch z. B. *Fries* und hin und wieder selbst *Ritter* thun, gehört nicht in die Geschichte der Philosophie, indem das nicht über ihren speculativen Werth entscheidet.

Digitized by Google

I. Sokrates.

43. Den Sophisten entgegen tritt Sokrates auf mit dem Bewußtseyn und der Behauptung: es giebt ein festes, absolutes Wissen vom wahren und guten, oder muß doch eines geben, das wahre und rechte ist kein bloß relatives und zufälliges; er spricht darin den Glauben der Vernunft an sich selbst, das Postulat sowohl des wissenschaftlichen als auch des religiösen und sittlichen Bewußtseyns und Interesses gegen die sophistische Frivolität aus. Und zwar verbindet sich dem S. hiermit das, was das wahre in dem Treiben der Sophisten war, das Bewußtseyn von der Freiheit des Gedankens, der Vernunft, aber mit dem Gegensatze, daß dieselbe nicht bestehen soll in der Freiheit des Geistes von allen Gesetzen, sondern eben im Wissen, in der Ausbildung und Gesetzmäßigkeit der Vernunft selbst, in deren Besitz wir uns frei und erhaben wissen über alles bloß äußere, gegebene und zufällige. So ist S. der erste, von welchem die Idee des Wissens an sich [1]), d. h. bestimmt allein nach ihren innern Merkmalen, nach ihrer Aufgabe und Beziehung für den menschlichen Geist (nicht nach ihrer Beziehung auf die Objekte des Wissens, wie wohl in der ältern Philosophie vgl. unten §. 51) ausgesprochen wird, — diejenige Idee, welche für die ganze Philosophie nach ihm die Grundidee und der Mittelpunkt geworden ist, und wodurch sie sich wesentlich von aller vorsokratischen unterscheidet.

Dabei ist aber wieder nicht zu verkennen, wenn wir

1) Vgl. Schleiermacher üb. d. Werth des Sokrates als Philosophen, in d. Abhh. d. phil. Kl. der Berl. Akad. v. 1815.

Digitized by Google

nicht geradezu aller historischen Beglaubigung Hohn sprechen wollen, daß diese Idee vom S. vorzugsweise nur nach ihrer ethischen Seite und Beziehung aufgefaßt wird, d. h. das Wissen nur in so weit, als dadurch für unser Leben und Handeln diejenige Freiheit des Geistes gewonnen wird, woraus ein Hauptmoment der Sittlichkeit, die Unabhängigkeit der Vernunft vom sinnlichen und ihre Herrschaft sowohl über sich selbst als auch über den ganzen übrigen Menschen hervorgeht, oder vielmehr, das Wissen, insoferne es selbst diese Sittlichkeit und Tugend ist. Daher geschieht es, daß dem S. die Idee des wissenden zusammenfällt mit der Idee dessen, welcher aus eigener freier Einsicht und mit Bewußtsein seiner selbst und seiner Gründe oder des allgemeinen [2]) handelt, nicht durch die Auktorität einer bloß gegebenen Wahrheit und Sittenregel sich bestimmen läßt, eine Idee, welche gleichfalls dem S. mit den Sophisten gemeinsam ist, jedoch eben so mit dem oben angegebenen Unterschiede. Dabei wird jedoch dieß Wissen, was S. will, von ihm nicht bloß (wenn auch vorzugsweise) gedacht als das Wissen von unserm Handeln und seinen Gründen, sondern alles und jedes Wissen des allgemeinen überhaupt, soweit es beitragen kann, jene Freiheit des Blickes und des Geistes zu erhöhen (vgl. §. 42).

Im Gegensatze hiermit verwirft S. alles Wissen, soweit es nicht zu diesem ethischen Zwecke diene, soweit es unfruchtbar für Weisheit und Sittlichkeit sey; nur in diesem Sinne dürfen diejenigen seiner Äußerungen verstanden werden, welche Anlaß gegeben haben zu meinen, als habe er das Studium aller Wissenschaften verworfen, und unter dem

2) Arist. Met. I, 6. sagt, S. habe im ethischen die Erkenntniß des allgemeinen (τὰ καθόλου) gesucht.

dem μετεωρολογεῖν begriffen, so weit sie nicht zu nützlichen Künsten des täglichen Lebens dienen, und als habe er selbst die Fähigkeit des Menschen zu einem höhern Wissen geläugnet. —

Es ist unserer Zeit, nach demjenigen, was auf der einen Seite Schleiermacher und die ihm gefolgt sind, auf der andern Seite und in ganz anderer Beziehung Hegel und seine Schule über S. gesagt haben, wohl nicht mehr nöthig ausführlicher darzuthun, daß die Absicht des S. nicht gewesen sey, eine Popularphilosophie ohne Denken und Wissen, eine „Haus- und Küchenphilosophie“ [1]) zu begründen. — Sehr richtig haben auch Hegel und seine Schule die Verwandtschaft des S. mit den Sophisten geltend gemacht, nur sind sie darin wieder zu weit gegangen, daß sie nicht dagegen seine wesentliche Verschiedenheit von denselben genug hervorgehoben haben; so wie man bisher darin fehlte, ihn nur als den Repräsentanten des unbefangenen und beschränkten gemeinen Menschenverstandes, der sich nicht durch Zweifel will irre machen lassen, im Gegensatz gegen die subjektiven Klügeleien und Zweifel der Sophisten vorzustellen: so wird hier nach der andern Seite hin gefehlt, ihn fast ganz mit den räsonnirenden Sophisten gleich zu stellen, ein Verfahren, welches wohl den Unmuth von Brandis [2]) erregen konnte, der nur freilich als Unmuth wieder das wahre in der Behauptung verkennt.

44. Ein anderes Hauptverdienst das S. um den Geist der ganzen Philosophie nach ihm, welches sich auf das genaueste an das bisher erwähnte anschließt, besteht darin, daß er ihr die Richtung auf das Bewußtwerden ihrer

1) Vgl. Hegel's Werke, XIV, S. 47.

2) Vgl. Rhein. Museum I, 2, S. 149, f.; noch ganz neuerdings wird von Marbach (Gesch. d. Phil. I, S. 181) Sokrates geradezu selbst ein Sophist genannt.

Digitized by Google

selbst gegeben hat, wie dahin der sokratische Hauptgrundsatz: γνῶθι σεαυτὸν abzweckt. Schon darin, daß er dem Zeitalter die Idee des Wissens selbst gewonnen, hat er der Philosophie ein Bewußtseyn ihrer selbst und ihrer Aufgabe gegeben, es sind aber auch noch bedeutende andere Punkte, in denen er noch mehr in dieser Richtung gewirkt.

So namentlich will er den Grundsatz der Selbsterkenntniß angewandt wissen darauf, daß wir das schon erworbene Wissen, den in uns vorhandenen Bestand desselben vergleichen sollen mit der Idee desselben, um uns bewußt zu seyn, ob und wie weit wir dasselbe schon gewonnen haben oder nicht. Das ist die Vorschrift, deren Anwendung bekanntlich S. sich vorzugsweise zum Verdienst anrechnet, und worin er sich als weiser erkennt denn andere, indem er dadurch zum Bewußtseyn gekommen, daß er nichts wisse, während andere unwissend seyen, ohne es zu wissen oder zu ahnen, sondern in der Meinung etwas zu wissen. Darin aber, daß er sich bewußt war, seinem Ideale nicht zu genügen noch gleich zu kommen, liegt zugleich ein Beweis, daß es eine schöne und hohe Idee des Wissens seyn mußte, welche sein philosophisches Streben ihm vorhielt.

Zu der angegebenen Richtung gehört ferner, daß S. es ist, welcher die Philosophie zuerst anleitete, mit Bewußtseyn der Regeln und Gesetze ihres Verfahrens zu Werke zu gehen. Hat also auch S. keinen bestimmten Inhalt des Wissens und Denkens gegeben, so hat er doch ein unbestreitbares Verdienst darin, daß er denken und zwar mit Bewußtseyn denken lehrte; wie denn darin auch die Verdienste seiner gerühmten Methode bestehen. Und es sind mehre Verfahrungsarten des Wissens, worüber die Regeln und Vorschriften zum Bewußtseyn gebracht zu haben, dem S. als Verdienst zugerechnet wird, namentlich die Induktion

Digitized by Google

und Definition [1]), sodann das Eintheilen und Ordnen nach Klassen und Gattungen (κατὰ γένη) [2]), das Ausgehen von allgemein zugestandenen Sätzen [3]), u. s. w.; mit Einem Worte, S. ist auch derjenige, von welchem auch die Idee und die Anfänge der Dialektik herrühren; aber einestheils ist nach allen Zeugnissen diese Idee gegen die der Ethik bei S. so untergeordnet (auch schon den Sophisten nicht ganz fremd), anderntheils sind die Anfänge zu ihrer Realisirung so vereinzelt, daß sie noch kein Ganzes bilden, und es zuviel gesagt seyn würde, wenn man den S. auch als den Begründer der Dialektik als Wissenschaft darstellen wollte.

Es wird sich noch weiterhin Gelegenheit finden, zu zeigen, (vgl. §. 53), wie wieder in dieser Richtung von Schleiermacher und denen, die ihm folgen, zu weit gegangen sey, wenn sie bei S. vorzugsweise nur das dialektische, mit Übersehung des ethischen sehen und schätzen. Hat S. auch eine sehr bestimmte Idee des Wissens gehabt, so ist doch noch ganz etwas anderes die ausführliche Idee und Theorie von der Wissenschaft, welche jene bei S. zu finden meinen, welche aber keiner der Alten ihm beilegt.

45. Was nun aber den Inhalt der ethischen Lehren des S. anlangt, so ist der allerdings nicht von großem Umfange, sondern fällt fast ganz mit dem schon bisher angegebenen zusammen. Als das höchste Gut und Ziel unseres Strebens und Handelns wird eben nur die Vernunft und deren Herrschaft im Menschen, wie sie durch Wissen zu gewinnen sey, angegeben: nur Vernunft und Wissen

1) Arist. Met. I, 6, XIII, 4.
2) Xenoph. Mem. IV, 5, 12.
3) Ibid. IV, 6, 15.

Digitized by Google

habe Werth, alles vernunftlose sey auch werthlos [1]). So wie das Wissen nur um der Sittlichkeit willen da seyn soll (vgl. §. 43), so wiederum alles sittliche Streben nur auf das Wissen gerichtet. Dahin gehört denn auch die Hervorhebung der ἐυπραξία als Zweckes, im Gegensatz gegen die bloße ἐυτυχία, eines mit Bewußtseyn und Vernunft Handelns, im Gegensatz mit bloßem Glück und Wohlergehn [2]).

Darin aber ist enthalten eine andere Ansicht, worin sich wieder das vorherrschend philosophische Bewußtseyn des S. ausspricht, nämlich die, daß im Wissen selbst schon die Tugend und Sittlichkeit bestehe, wie Aristoteles häufig dem S. vorwirft, „er mache die Tugenden zu einem bloßen Wissen." Es verschmelzen ihm die Ideen der Philosophie und der Tugend ganz und gar in Eine, (vgl. §. 42), und jene spricht sich aus, wo diese bestimmt werden soll; und wie lebendig diese Verschmelzung der Ideen bei S. war, ergiebt sich namentlich daraus, daß ihn die ungeheure Paradoxie nicht von den verschrieenen Consequenzen hat abhalten können: alles was mit Wissen geschehe, sey gut, niemand sey mit Wissen und Willen schlecht, alles böse sey nur Irrthum, und wer wissend Unrecht thue, handle besser als wer unwissend, u. s. w. Zugleich aber zeigt es, welch' eine begeisternde Gewalt die Idee des Wissens über ihn hatte, daß er der wissenden Vernunft dieß absolute Erhabenseyn über alle niedere Triebe, diese unüberwindliche Festigkeit gegen dieselben beilegte.

Damit hängt zusammen das andere Merkmal, was S. der Tugend beilegt, sie in die Bedürfnißlosigkeit setzend [3]); denn auch hierin spricht sich die Idee der Phi-

1) Xenoph. Mem. I, 2, 53—55.
2) Ibid. III, 9, 14.
3) Xen. Mem. I, 6, 10.

Digitized by Google

losophie aus, und zwar die von der Unabhängigkeit der Vernunftwissenschaft von allem sinnlichen und äußern.

Ob S. neben diesen Ansichten auch noch entgegengesetzte gelehrt habe, in denen Lust und Glückseligkeit zu ethischen Principien gemacht werden, mag ich nicht entscheiden. Unmöglich würde ich es allerdings nicht finden, daß sich die eine Ansicht sowohl wie die andere ihm aufgedrungen hätte, und daß die Ethik in ihren Anfängen noch zu keiner Entscheidung darüber gekommen wäre, welches etwa ein Grund mehr für den S. möchte gewesen seyn, Unwissenheit von sich auszusagen.

46. An diese Lehren schließt sich bei S. endlich noch die am meisten speculative von einem letzten Grunde des ethischen, des schönen und rechten. Wir haben schon gesehen (vgl. §. 43), daß S. im ethischen nach dem allgemeinen und nothwendigen, nach den Gründen forschte; da mußte denn auch seinem philosophischen Sinne die Idee eines absoluten, göttlichen Grundes nahe liegen; wie uns denn auch berichtet wird [1]), daß des S. erster Unterricht immer über die Götter (also nicht bloß über „menschliche Dinge") gewesen sey. Und so wie die Hauptidee seines ganzen Denkens die der Vernunft und des Wissens war, so konnte ihm keine einzige andere Bestimmung des Absoluten willkommner seyn als die Anaxagorische des νοῦς, des denkenden und wissenden Ordners der Dinge. Diese aber gewinnt in der Auffassung des S. ein ganz anderes Gepräge, und zwar sind es hauptsächlich zwei wesentliche Bestimmungen, welche er hinzufügt.

Nach der ganzen Denkweise des S. mußte zuerst dieser Begriff (so wie auch der Begriff des Wissens in uns) ein ethischer werden, der göttliche Verstand als ein nach

1) Xenoph. Mem. IV, 3, 2.

Digitized by Google

Zwecken des guten und rechten bestimmender, als der letzte Grund des guten oder als das gute schlechthin, gedacht werden. Aber nicht sowohl dieß ist das philosophische in der Auffassung des S., als vielmehr dieß, daß er darin die Idee des eigenen Wissens darstellt, darin daß er den göttlichen νοῦς als einen selbstbewußten, von sich selbst und seinen Zwecken und Gründen, von dem Warum (dem οὗ ἕνεκα) wissenden (nach §. 43) auffaßt. Ist freilich diese Bestimmung auch dem Anaxagoras nicht ganz fremd, so ist es doch auch gerade dieß, was S. diesem zum Vorwurfe macht, daß er diesen Begriff des selbstbewußten νοῦς nur als Lückenbüßer und in einer untergeordneten Stellung und selten angewandt habe (vgl. §. 40, Anm. b).

Daran knüpft sich sodann die andere Bestimmung, wodurch S. einen Fortschritt der Philosophie begründete, nämlich die, daß er diesen göttlichen Gedanken als identisch mit dem unsrigen, mit unserem Wissen erkannte. Der Gedanke ist in uns das göttliche, und darauf besonders will er den Grundsatz der Selbsterkenntniß angewandt wissen, daß wir uns dieser unserer Identität mit dem göttlichen bewußt werden mögen: „ich betrachte mich selbst, sagt er, ob ich nicht in meiner Natur einer göttlichen Hälfte theilhaftig bin“ [1]). Allerdings ist auch dieser Gedanke wieder nicht ganz der früheren Zeit unbekannt, auch da kommt öfter die Lehre vor, daß des Menschen Seele von der allgemeinen Seele oder Vernunft genommen, und mit ihr wesentlich gleich sey: aber auch diese Lehre erhält erst bei S. ihr wahres Licht und klares, bestimmtes Bewußtseyn, indem erst hier sowohl der menschliche Gedanke zum ausdrücklichen Selbstbewußtseyn gelangt, als auch der Begriff des göttlichen Gedankens mit Bewußtseyn darnach gebildet wird.

1) Plat. Phaedr. p. 229, sq.

Digitized by Google

II. Die Kyniker.

47. Zu der durch Sokrates begründeten Richtung und Periode gehören die spätern Systeme und Schulen der griechischen Philosophie fast alle, insoferne sie die ethische Richtung mit ihm theilen. Die Fortschritte des philosophischen in denselben bestehen darin, daß mehr und mehr die Prädikate des Absoluten oder der Philosophie selbst auch in dieser Richtung zum Bewußtseyn gebracht, und von dem höchsten Gute oder der Tugend (welche damit großentheils als identisch gesetzt wird) ausgesagt werden.

Die ersten hier zu betrachtenden, aber am wenigsten bedeutenden Erscheinungen sind die sogenannten „unvollkommenen Sokratiker," die unmittelbaren Schüler des Sokrates mit Ausnahme des Platon, welche von der Denkweise des S. nicht sowohl die Idee des Wissens festhalten, als vielmehr die ethische Richtung und die Idee der selbstbewußten Freiheit des Geistes, soweit sie ethische Bedeutung hat (vgl. §. 42 u. 43); weßhalb auch die Philosophie bei ihnen meistens einseitig bloße Ethik wird, mit mehr oder minder ausdrücklicher Hintansetzung der andern Theile.

Der geringste Fortschritt hier ist zuerst bei den Kynikern, deren Hauptverdienst darauf hinauskommt, die Tugend als absolut, unter der Kategorie der Unabhängigkeit, Freiheit und Selbstbestimmung der Vernunft, zu fassen (wie dieß in der Idee der Philosophie gefordert wird). Denn diese Idee, welche auch schon bei Sokrates vorkommt, daß die Tugend in der Freiheit und Herrschaft der Vernunft über alles äußere bestehe, einseitig aufgefaßt, und bis zur äußersten Consequenz durchgeführt, ist es, welche ihre Ethik ausmacht, und worauf sich alles andere bezieht. Dieß wird

Digitized by Google

gesagt mit der Lehre, daß die Tugend sich durch nichts äußeres, namentlich durch keine Lust solle bestimmen lassen, nach dem bekannten Ausspruche des Antisthenes: er wolle lieber rasend seyn als Freude empfinden [1]); oder: daß die Tugend allein das gute und Gegenstand des Begehrens seyn dürfe, das Laster allein böse, alles andere gleichgültig, daß die Tugend sich selber genug sey zur Glückseligkeit, und bedürfnißlos, und so wie es der Götter Vorzug sey, nichts zu bedürfen, so der Gottähnlichen, so wenig wie möglich nöthig zu haben [2]). Dieß will auch sagen die gänzliche Rücksichtslosigkeit auf Sitten, Convenienz, Anstand, Meinung, positive Gesetze, auf die natürlichen Verhältnisse von Blutsverwandtschaft, Vaterland, Ehe u. s. w.; sodann auch die Idee, daß die Tugend ein unentreißbares Schild sey [3]) u. s. w.

Außerdem findet sich nur noch eine philosophische Kategorie in der Ethik der Kyniker, nämlich die der Einheit der Tugend, und daß der Weise, was er auch thue, nach seiner ganzen Tugend thätig sey [4]).

In diesem beschränkten Ideenkreise aber ist auch die Bedeutung dieser Erscheinung beschlossen, ohne höhere speculative Auffassung, sowie ohne nähere Bestimmung, was denn nun die Tugend wolle oder thue; da bewegen sich die Kyniker nur in identischen Sätzen: Tugend sey das gute thun, oder das böse ablegen u. s. w. Im Gegentheil kann man eher sagen, daß ihre Ethik in dieser Beziehung gegen die sokratische ein Rückschritt sey, indem sie die Bestimmung der Tugend, daß sie ein Wissen sey, aufgeben; freilich solle

1) Diog. L. VI, 3.
2) Diog. L. VI, 11. 104. 105.
3) Diog. L. VI, 11.
4) Schol. in Hom. Il. O. 123. ed. Bekk.

Digitized by Google

sie seyn Verstand und Einsicht, aber kein Erkennen oder Wissen (eine Weisheit ohne Wissen, das andere Extrem zu dem Wissen ohne Weisheit, dem μετεωρολογεῖν, welches Sokrates bekämpft, vgl. §. 43): die Tugend, lehren sie, bestehe nur im Thun, bedürfe weder der Gedanken (λόγων), noch der Lehren und Lehrsätze (μαθημάτων) [1]).

III. Die Kyrenaiker.

48. Eine höhere Ausbildung des philosophischen Bewußtseyns ergiebt sich uns bei den Kyrenaikern, als deren Hauptlehre sich uns darstellt die: daß die Tugend und Vernunft zu den äußerlichen sinnlichen Gründen des Handelns nicht bloß in dem negativen Verhältnisse der Unabhängigkeit und des Gegensatzes, sondern auch in der positiven Beziehung der Beherrschung und Ordnung derselben stehen müsse; — und als dieß äußerliche, sinnliche wird bestimmt die Lust und Unlust ausgesprochen, das Princip der Empfindung, des empirischen (wobei die Idee von der Philosophie zum Grunde liegt, daß sie nicht bloß etwas über und außer dem sinnlichen stehendes, sondern auch Anwendung auf dasselbe leidendes, dasselbe beherrschendes seyn müsse): „nicht die Entbehrung der Lust sey das beste, sondern die Beherrschung derselben; die Lust beherrschen, nicht von ihr beherrscht werden“ [2]); wie es denn auch vom Aristippos heißt, er habe verstanden sibi res, non se rebus submittere [3]).

1) Diog. L. VI, 11 u. 12.
2) Diog. L. II, 75
3) Horat. Ep. I, 1, v. 19.

Digitized by Google

Freilich also gilt den Kyrenaikern Vernunft und Einsicht für ein Gut (und wenn wir einer Nachricht trauen dürfen, sogar für das vorzüglichste Gut) [1]), aber nur insoferne sie Anwendung finde auf das besondere, und zur Erreichung der Lust: „sie sey nicht um ihrer selbst willen zu erstreben, sondern um dessen willen, was durch sie gewonnen wird" [2]). Dieß nämliche soll auch gesagt seyn durch den Satz: „die Lust sey ein Gut, auch wenn sie durch die unziemlichsten Handlungen gewonnen werde" [3]), d. h. anständig und gut sind überhaupt nur diejenigen Handlungen, welche Mittel zur Lust werden (ein Satz der, mit edler und christlicher Gesinnung verstanden, vollkommne Wahrheit haben, freilich aber auch zu den ärgsten Immoralitäten führen kann).

Bei dieser Richtung ihrer Lehre auf das sinnliche, besondere sind die Kyrenaiker jedoch weit entfernt, die hauptsächlichste sokratische Idee aufzugeben, die von der Freiheit des Geistes und Gedankens über allem sinnlichen und einzelnen: nicht beherrscht werden soll der Weise von der Lust, sondern sie beherrschen, er soll frei seyn von Leidenschaften, Habsucht, Neid, Aberglauben, oder was überhaupt den Geist stark bewege; nichts soll er mit Eifer und Heftigkeit begehren, wodurch er sich abhängig davon mache; nur auf dasjenige sich beschränken, was in seiner Gewalt sey, daher nur für den Augenblick leben, weil nur die Gegenwart un-

---

1) Diog. L. II, 79, wo diejenigen, welche mit Vernachlässigung der Philosophie nach andern Gütern und Wissenschaften streben, mit den Freiern der Penelope verglichen werden, welche wohl der Mägde, aber nicht der Herrin theilhaftig werden; derselbe Ausspruch wird aber auch vom Ariston von Chios berichtet, Diog. l. l., Stob. serm. IV, 110.

2) Diog. L. II, 91.

3) Diog. L. II, 88. 99.

Digitized by Google

ser sey [1]), auch nicht nach einer immerwährenden Glückseligkeit streben, weil die nicht in unserer Gewalt sey, so wenig wie Vergangenheit und Zukunft; — nur den Augenblick unter jeden Verhältnissen beherrschen und ihm Genuß abgewinnen sey des Weisen Aufgabe.

Diese Lehre wird unterstützt durch eine andere, welche gleichfalls nicht ohne philosophische Bedeutung ist, nämlich die, daß alle Lust gleich sey, nicht eine die andere übertreffe [2]); es liegt darin wieder unverkennbar die Idee der Philosophie zum Grunde, die da einen nothwendigen, sich gleich bleibenden, nicht veränderlichen Inhalt des Gedankens und Zustand des Geistes fordert.

IV. Die Megariker.

49. Was uns von der Ethik der megarischen Schule berichtet wird, ist freilich noch weniger, als was von den beiden vorhergehenden, aber wir müssen darin ein höheres Regen des speculativen Strebens und Bewußtseyns erkennen. Es kommt bekanntlich diese ihre Philosophie auf die eine Lehre heraus, daß das Gute nur Eines sey, wenngleich auch mit vielen andern Namen: Verstand, Weisheit, Gott u. a. genannt; dieß Eine aber sey auch immer dasselbe und sich selber gleich [3]), endlich noch einfach, indem gar nichts außer dem Einen Guten sey, gar keine Vielheit noch Mannigfaltigkeit [4]); — eine Bestimmung des Absoluten ganz

1) Aelian. var. hist. XIV, 6.
2) Diog. L. II, 87.
3) Cic. Acad. II, 42.
4) Diog. L. II, 106.

Digitized by Google

auf die Weiſe der Eleaten, deren Einfluß auf die Geſtaltung der megariſchen Philoſophie ja auch nicht in Abrede genommen wird.

Indem ſo die Megariker mit den Eleaten übereinſtimmen, ſo ſtellt ihre Philoſophie allerdings eben keine höhere Stufe der ſpeculativen Entwickelung als dieſe dar, ausgenommen darin, daß ſie die nämlichen Ideen in ethiſcher Weiſe und Bedeutung auffaſſen und anwenden. Ein Fortſchritt der Ethik aber iſt hierin im Gegenſatz gegen die vorher aufgeführten Syſteme enthalten, indem in mehr ſpeculativer Weiſe nicht mehr bloß von dem ſubjectiven Handeln und der Tugend die Rede iſt, ſondern mehr objektiv von einem Guten an ſich und einem letzten Grunde oder Abſoluten deſſelben dieß aber zugleich in ſo ſpeculativer Weiſe aufgefaßt.

Wenn ferner von Eukleides geſagt wird, dieß Eine Gute werde auch νοῦς und φρόνησις genannt, ſo ſpricht ſich darin das ſokratiſche Bewußtſeyn aus, daß das als objektiv gedachte Abſolute oder θεῖον eben kein anderes iſt, als unſer ſubjektives Denken und Wiſſen, ſondern mit demſelben identiſch (vgl. §. 46).

Es gehören zu der Geſchichte dieſer Periode auch alle die ſpätern griechiſchen Syſteme ihrer ethiſchen Seite nach; inſoferne aber dieſe ihre Seite in zu genauem Zuſammenhange ſteht mit andern Seiten, welche aber der folgenden Periode angehören, ſo wird wohl paſſender die ganze Darſtellung dieſer Syſteme der folgenden Periode aufbehalten bleiben.

Digitized by Google

Dritte Abtheilung.

Periode der Dialektik.

(Platon und die spätern Systeme.)

50. Wenn wir mit Platon die Geschichte der Dialektik oder Logik anfangen, den Ansichten heutiger Zeit meistens entgegen, so kommt es hier, um Mißverständnissen vorzubeugen, vor allen Dingen darauf an, den Begriff anzugeben, den wir mit dem Namen verbunden zu denken haben. Es ist kein Theil der Philosophie von jeher so verschieden und so vag bestimmt worden, als die Dialektik, wir dürfen uns daher zur Bestimmung ihres Begriffes (wie wir es schon früher in Beziehung auf den Begriff der Philosophie machten, vgl. §. 10) nicht an die Definitionen der Philosophie selbst halten, sondern müssen dabei den besseren Einsichten unserer Zeit folgen.

Unter Dialektik oder Logik verstehe ich die Wissenschaft von den letzten Gründen unserer Erkenntniß oder Gewißheit (vgl. §. 18), d. h. diejenige Wissenschaft, welche von unserm Erkennen und Denken zu bestimmen sucht, wie es beschaffen seyn, aus welchen Quellen es schöpfen und nach welchen Regeln und Formen es verfahren müsse, um Wahrheit und Gewißheit, insbesondere philosophische, und deren letzte Gründe zu gewinnen. Dialektik ist so das Bewußtseyn der Philosophie über sich selbst, über ihre Aufgabe, ihre Gesetze und Formen. Dahin gehören also, außer der nach Aristoteles eigentlich sogenannten Logik oder Denklehre oder Vernunftlehre, alle diejenigen Theorieen und Wissenschaften, welche die neue Zeit Kritik der Vernunft, Erkenntnißtheorie, Versuche über den menschlichen

Digitized by Google

Verstand u. s. w. genannt hat, welche aber in der Hauptsache und Tendenz durchaus mit der Logik identisch sind, nämlich: Anweisungen wie und wo die letzten Gründe und Quellen der Wahrheit zu finden seyen, in welcher Form dieselbe bestehe u. dergl.

Von der Dialektik in diesem Sinne, als welche nur die Lehre von den letzten Gründen und Formen der Erkenntniß ist, ist noch durchaus verschieden diejenige Wissenschaft, welche selbst diese letzten Gründe, die obersten Principien und allgemeinsten Begriffe enthält und aufstellt, und ihnen diejenigen Formen zu geben sucht, welche die Denkformenlehre fordert, die Bearbeitung der Begriffe nach den Formgesetzen der Logik. Beide Wissenschaften werden aber sehr leicht und natürlich sich mit einander verbinden und selbst vermischen: wer eine Wissenschaft von den Formen der Wahrheit und von ihren Gründen hat, wird doch auch dahin trachten, den Gedanken diese Form zu geben, sie auf diese Gründe zurückzuführen. Daher ist mit der Dialektik in jenem ersten Sinne stets auch noch die andere verbunden gewesen, die da besteht in der Bearbeitung unserer Begriffe zu dem Zwecke, um ihnen die von der Denklehre geforderten Formen, insbesondere die philosophischen, zu geben, — also in einer Anwendung der Regeln jener ersten Dialektik zur Darstellung der Philosophie in ihrer eigentlichen Gestalt, als welche die Form unserer Begriffe, nicht die Erkenntnisse irgend welcher Gegenstände zur Aufgabe hat (vgl. §. 12). Auch dieß ist aber immer unter dem Namen der Dialektik mitbegriffen worden; und auch wir wollen diesem Sprachgebrauche nicht entgegen seyn, soferne nämlich in der Bearbeitung der Begriffe wirklich nur die Form derselben, nicht doch wieder der Inhalt (als welcher natürlich irgend welcher andern Wissenschaft angehört)

Digitized by Google

der Hauptzweck ist, soferne wir darin also nur eine Anwendung der Dialektik im ersten Sinne erkennen.

In beiden Bedeutungen finden wir die Anfänge der Dialektik bei Platon; seit den Sophisten und Sokrates war die Philosophie zur Aufmerksamkeit auf sich selbst gekommen, fragte nicht mehr bloß nach dem Wesen der Dinge und dem wahren Seyn, sondern auch nach dem wahren Denken, und suchte nicht bloß zum Bewußtseyn von den Gesetzen der Wahrheit zu gelangen, sondern auch das wahre Denken selbst zu realisiren [1]). Zu in höherem Grade wissenschaftlichen, insbesondere speculativen Leistungen aber hat es in dieser Richtung erst Platon gebracht.

a) Die beiden hier unterschiedenen Bedeutungen von Dialektik sind beständig fast durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch, sowohl in der Ausführung als auch schon in den Definitionen, mit einander vermischt worden: die Erkenntnißtheorie, die Lehre von den letzten Gründen und Formen der Erkenntniß, sollte immer zugleich auch philosophia prima oder Fundamentalphilosophie seyn, selber diese letzten Gründe und Principien enthalten; wie z. B. auch Kant in die Kritik der Vernunft die ganze Methaphysik hineinzieht, oder Fichte die Wissenschaftslehre, d. h. die Lehre von der Wissenschaft, zugleich zur Grundlage aller Wissenschaften macht, oder wie Hegel Logik und Metaphysik identificirt: so vermischen auch schon die Alten beides, indem sie die Dialektik definiren als die Wissenschaft περὶ τοὺς λόγους [2]) (nicht περὶ τῶν λόγων, wenngleich Physik und Ethik als die Wissenschaften περὶ τῶν θείων und τῶν ἀνθρωπίνων

1) Vgl. Hegel's Werke XIV, S. 122: „Wir sehen nicht mehr fragen und beantworten, was das Wesen, die Natur ist, sondern was die Wahrheit ist."

2) Aristocl. ap. Euseb. praep. evangel. XI, 3.

Digitized by Google

definirt werden) d. h. als die Wissenschaft, welche nicht bloß von den Gedanken handelt, sondern auch in ihrer Bearbeitung selbst ihr Geschäft hat. Verbindet sich aber beides auch sehr natürlich, und fassen auch wir hier beides unter dem Namen der Dialektik zusammen, so dürfen wir doch nicht vergessen, daß es zwei ganz verschiedene Wissenschaften sind.

b) Noch mehr aber ist von der Wissenschaft der Dialektik in unserem Sinne zu unterscheiden alle und jede, bewußte oder unbewußte Ausübung ihrer Regeln in andern Sphären, wie wohl der gewöhnliche Sprachgebrauch sie Dialektik zu nennen pflegt. Wenn da von einem Dialektiker und seiner Dialektik die Rede ist, so pflegt einer verstanden zu werden, der da mit Schärfe, Spitzfindigkeit und sonstiger Fertigkeit die Regeln der Dialektik, auch unbewußt, in Unterscheidung von Begriffen, Ableitung von Consequenzen, Bestreitung von Gegnern u. s. w. zu üben weiß, und seine Fertigkeit heißt da seine Dialektik. Es leuchtet aber ein, daß die Erwähnung einer Dialektik in diesem Sinne nicht in die Geschichte der Dialektik als Wissenschaft, namentlich als philosophischer Wissenschaft, gehört.

I. Anfänge der Dialektik vor Platon.

51. Wenn wir unter Dialektik verstehen das Bewußtseyn der Philosophie über sich selbst, so werden wir nicht behaupten dürfen, daß dieselbe den Zeiten vor Platon gänzlich gemangelt habe; es ist auch nicht denkbar, daß das philosophische Streben Jahrhunderte lang thätig gewesen seyn sollte, ohne zum Bewußtseyn von sich selbst zu kommen. Wenn aber doch erst mit Platon der eigentliche Anfang

der

Digitized by Google

der Geschichte der Dialektik zu setzen ist, so ist es, weil erst hier dieß Bewußtseyn eine größere Klarheit und Ausdehnung gewinnt, so daß es erst hier zur Wissenschaft wird.

Es finden sich in der ältern Zeit namentlich Regungen des Bewußtseyns von der Aufgabe der Philosophie, verbunden theils mit dem Gefühl, theils mit der bestimmten Einsicht, daß die Erfahrung und sinnliche Erkenntniß den Anforderungen derselben nicht genüge, welches sich denn meistens (wie bei Parmenides und Zenon) in gänzlicher Verwerfung oder doch (wie bei Herakleitos und Demokritos) in Herabsetzung der sinnlichen Wahrheit, oder (wie bei Xenophanes) in gänzlicher Unentschiedenheit, oder endlich (wie bei den Sophisten) in Unglauben gegen die Wahrheit überhaupt ausspricht. Aber wir dürfen diese Aussprüche noch keine Dialektik nennen, denn einestheils sind dieselben bloß noch einzelne, zerstreute Äußerungen, welche noch kein Ganzes, keine Wissenschaft bilden; — anderntheils wird die Aufgabe der Philosophie noch ganz objektiv aufgefaßt, d. h. bloß als Bestimmung der Gegenstände, welche die Philosophie erkennen solle, nicht als Bestimmung der Formen unseres Denkens, noch als Nachweisung, wie in diesem jene Aufgabe zu erreichen sey; wenn auch z. B. die sinnliche Erkenntniß verworfen wird, so wird doch nicht gesagt, wie denn nun die Erkenntniß der Vernunft beschaffen, oder gestaltet seyn solle; mit Einem Worte, dieß Bewußtseyn der Philosophie über sich selbst ist noch keine Erkenntnißtheorie, noch keine Denklehre geworden.

So namentlich verwarfen die Eleaten die sinnliche Erkenntniß, weil ihre Gegenstände Mannigfaltigkeit, Gegensatz und Veränderung zeigen, während der Gegenstand der wahren Wissenschaft nur das Eine, unveränderliche, gegensatzlose Seyn seyn solle. Auch wenn Herakleitos die sinnliche Wahrheit wenigstens für untergeordnet erklärt, so geschieht es,

Digitized by Google

weil sie ihre Gegenstände als bestehend und vereinzelt (nicht in ihrem Fließen aus dem Einen) erkennen lasse, wodurch es der Philosophie zur Aufgabe gemacht wird, den Fluß der Dinge, so wie ihr Einssein mit dem allgemeinen Verstande zu erkennen [1]): so sehr großes Gewicht aber auch z. B. Herakleitos hier auf die Kategorie des allgemeinen Verstandes legt, so geschieht doch gar keine Erwähnung von etwas allgemeinem in unsern Vorstellungen von allgemeinen Begriffen in uns. Eben so spricht Demokritos den Sinnen die eigentliche Wahrheit ab, weil sie keine Erkenntniß des einfachen geben [2]); aber es kommt auch bei ihm nicht zu dem Bewußtseyn von einfachen oder zusammengesetzten Begriffen. Und wenn auch Diogenes von Apollonia eine der mehr logischen Anforderungen aus dem Begriffe der Wissenschaft zum Bewußtseyn bringt, daß sie nämlich einen unbestreitbaren Anfang haben müsse [3]): so fehlt doch auch jede weitere Nachweisung, wie denn im Denken ein solcher zu gewinnen sey.

52. Noch andere Anfänge der Dialektik werden aus der vorsokratischen Zeit berichtet, welche darin bestehen, daß dieselbe geübt und angewandt wird, daß sie als Kunst des Argumentirens und Disputirens da ist, als Praxis, wenn auch noch nicht als Wissenschaft von den Regeln dafür; wie wir den Unterschied schon oben (vgl. §. 50, Anm. b) haben kennen lernen.

So ist es besonders, daß die Dialektik der Eleaten gerühmt wird, und in diesem Sinne wird bei den Alten häufig, und selbst von Aristoteles, Zenon von Elea der Begründer der Dialektik genannt [4]). Er ist aber nicht der Begründer

1) Sext. Emp. adv. Math. VII, 126—133.
2) Sext adv. Math. VII, 135.
3) Diog. L. IX, 57.
4) Diog. L. IX, 25. I, 18. Sext. adv. Math. VII, 7.

Digitized by Google

der Wissenschaft der Dialektik, niemand kann ihn den Begründer der Logik nennen (die Logik wird nicht in diesem zweifachen Sinne, zugleich auch als Kunst, verstanden); daran sieht man, daß hier von der Dialektik in einem andern Sinne die Rede ist. Und soll Zenon auch Dialektik gelehrt haben, wie gleichfalls berichtet wird, so doch auch wohl nur die Übung der Kunst, nicht die Wissenschaft; wenigstens werden keine Erkenntnisse und Regeln dieser angegeben, welche durch Zenon entdeckt seyen.

Ähnlich ist auch die oft erwähnte Dialektik der Sophisten, der Herakleiteer und später der Megariker: eine (mehr oder minder ihrer Gesetze unbewußte) Anwendung dialektischer Fertigkeiten in allerlei Argumentationen (Trugschlüssen, Spitzfindigkeiten, Wortspielen, Verirfragen u. s. w., mit Einem Worte: in den sophisticis elenchis), deren Zweck nur war, eines Gegners Herr zu werden, ihn in Verwirrung zu setzen, sich durch Witz auszuzeichnen, nicht aber, eine Wissenschaft der Dialektik auszubilden. So kam es denn bei diesen Übungen der Dialektik doch immer darauf an, den Gedanken irgend welchen bestimmten Inhalt zu gewinnen und zu noch irgend welchen fremden Zwecken (z. B. Gegner zu widerlegen und zu verwirren, wie dieß namentlich bei Zenon der Fall ist), es war nicht die Form des Gedankens der letzte Zweck, wie er in der höchsten Anwendung der Dialektik, in der Speculation selbst es seyn soll.

Es hat indessen diese Anwendung der Dialektik für die Ausbildung der Wissenschaft eine andere, wenn auch nur indirekte Bedeutung: indem sie nämlich bei dem Mangel an wahrer Erkenntniß der Denkgesetze zu einer falschen Praxis, zu Sophistik und Eristik ward, so war damit für den Glauben an Wahrheit wenigstens die Anreizung gegeben, sich der wahren Logik und ihrer Gesetze bewußt zu werden, um wahres und unwahres sondern zu können; — wie wir denn

Digitized by Google

auch dieß Bestreben seit Sokrates mit Macht thätig werden sehen.

53. Um ein bedeutendes dem Range der Wissenschaft näher kam die Dialektik durch Sokrates; hier finden sich verschiedene Fortschritte. Wir haben schon gesehen (vgl. §. 43), daß die hauptsächlichste, den Sokrates begeisternde Idee die des Wissens war, und zwar des Wissens, wie es in seinem eigenen Seyn im Geiste des Menschen und nach seiner Bestimmung für denselben (nicht mehr nach der besondern Beschaffenheit seiner Gegenstände, vgl. §. 51) zu denken sey; ferner daß mit dieser Idee die Richtung und Aufmerksamkeit des Geistes auf das eigene Thun des Denkens gegeben war, theils es zu messen nach dem Maaßstabe des Wissens, theils um zu suchen nach den Regeln für das rechte Verfahren und Denken, daß also bei S. zuerst die Aufgabe der Wissenschaft der Dialektik zum Bewußtseyn gekommen und das Streben erwacht ist, sie zu lösen (vgl. §. 44). Die frühere Physik war ihren Speculationen nachgegangen, ohne auf sich selbst zu reflektiren und zu fragen, ob die gewonnenen Resultate auch wahr und gewiß seyen, oder vielmehr in unbefangener Voraussetzung ihrer Wahrheit; durch die Zweifel der Sophisten mußte wohl die Aufmerksamkeit auf diese Frage gerichtet werden (vgl. §. 41 und 50).

Daher sind es denn auch mehre logische Verfahrungsarten und das Bewußtseyn ihrer Regeln, welche auf den Sokrates als ihren Urheber zurückgeführt werden. Namentlich rechnet ihm Aristoteles [1]) die Definitionen und die Induktionsbeweise als sein Verdienst an, wo sich besonders in ersterem der große Gedanke kund giebt, daß die Wissenschaft in der Erkenntniß des allgemeinen bestehe, das Bewußt-

1) Metaph. XIII, 4. I, 6.

seyn von etwas allgemeinem in unsern Vorstellungen und Begriffen. So auch erwähnt Xenophon [1]) von ihm das Verfahren, alles nach Gattungen und Arten einzutheilen, als eins seiner hauptsächlichsten Mittel, Männer zu bilden; sodann das Ausgehen von allgemein zugestandenen Sätzen [2]), u. s. w.

Dessenungeachtet darf auch bei Sokrates noch nicht der Anfang der eigentlichen Wissenschaft der Dialektik gesetzt werden. Einestheils scheinen jene Nachrichten nur sagen zu wollen, daß die erwähnten logischen Verfahrungsarten auch bei ihm mehr Praxis als Theorie waren; S. wußte wohl die Sophisten zu bekämpfen und zu widerlegen, aber noch keine Theorie ihrer Widerlegung aufzustellen, wie wir sie bei Aristoteles finden (vgl. §. 67). Anderntheils spricht dieß auch das eigene Bekenntniß seiner Unwissenheit aus, denn diesem Bekenntnisse hätte er doch nicht getreu bleiben können, wenn er wenigstens im Besitze einer Theorie, wie zum Wissen zu gelangen sey, zu seyn gemeint hätte. Auch haben wir schon gesehen (vgl. §. 43 und 44), daß ihm die Idee des Wissens bei weitem mehr nach ihrer ethischen Seite, nach ihrem Zwecke, zum Bewußtseyn gekommen ist, als nach der Art und Weise, wie dieselbe im Denken und durch dasselbe zu erreichen sey; und auch angenommen, daß er von jenen Verfahrungsarten das vollständige Bewußtseyn gehabt, so würden darin doch nur vereinzelte Erkenntnisse, noch kein Ganzes einer Denklehre der Dialektik enthalten seyn.

Nicht anders ist es bei den unmittelbaren Sokratikern außer Platon: allerdings tritt seit Sokrates deutlicher die Idee der Aufgabe, sowohl des Wissens überhaupt, als auch der Theorie davon, der Dialektik, und damit auch das

1) Mem. IV, 5. 12.
2) Xenoph. Mem. IV, 6, 15.

Digitized by Google

Streben darnach hervor: aber nirgends die Wissenschaft selbst, statt deren meistens nur das Bekenntniß, daß man zu nichts zu kommen wisse, zum Theil sogar ausdrückliches Wiederaufgeben der Dialektik, wie dieß von Kynikern [1]) und Kyrenaikern [2]) berichtet wird, oder wie von Antisthenes gesagt wird, er habe die Möglichkeit von Definitionen und synthetischen Sätzen, oder von Aristippos, er habe die Möglichkeit von objektiver Erkenntniß überhaupt geläugnet; bei den Megarikern finden wir wohl wieder eine eifrige Betreibung der dialektischen Kunst, aber sehr geringe Wissenschaft derselben.

a) Ganz mit Recht hat Schleiermacher [3]) von Sokrates gezeigt, wie in ihm besonders die Idee des Wissens lebendig gewesen sey (vgl. §. 43); er geht hier aber auch wieder zu weit, wenn er hiermit sagen will, diese Idee des Wissens sey ein ausführlich bestimmter Begriff gewesen, durch welchen S. der Begründer der Dialektik geworden sey; da wird mehr behauptet, als die historischen Zeugnisse erlauben, denn die sagen davon nichts. Und die Schlüsse, wodurch Schleiermacher es zu begründen sucht, sind zu gewagt, so z. B. wenn gesagt wird, S. habe doch einen bestimmten Begriff vom Wissen haben müssen, wenn er habe behaupten können, daß sein und anderer Wissen kein wirkliches sey [4]); dazu ist wohl eben kein bestimmter Begriff des Wissens nöthig, es kann uns auch ein bloßes Gefühl sagen, daß unser Wissen nicht das rechte sey. Und wenn doch Ritter, der sonst ganz den Ansichten Schleiermacher's folgt,

1) Diog. L. VI, 103.

2) Diog. L. II, 91, sq. Sext. adv. Math. VII, 11.

3) Über den Werth des Sokrates als Philosophen; in den Abhh. der phil. Kl. der Berliner Akad. 1815.

4) a. a. O. S. 61.

Digitized by Google

selbst zugesteht [1]), daß S. sich nie über seine Idee des Wissens ausgesprochen habe, so ist damit ja gesagt, daß er nicht die Wissenschaft vom Wissen, die Dialektik, begründet hat. So ist auch zu kühn geschlossen, daß, weil S. voraussetze, alle Wahrheit müsse mit einander übereinstimmen, er eine bestimmte Idee von der Einheit alles Wissens hätte haben müssen [2]); denn diese Voraussetzung macht jedes unbefangene, auch das noch ganz unwissenschaftliche Bewußtseyn.

b) Noch mehr den historischen Zeugnissen zuwider und ohne Begründung sind die Behauptungen derer, welche so wie Schleiermacher von Sokrates, so auch von den sokratischen Schulen zu zeigen suchen, daß der Hauptinhalt ihres Philosophirens dialektischer Art, und ihr Hauptgedanke die Idee des Wissens gewesen sey. Wenigstens muß ich gestehen, daß die Gründe, mit welchen z. B. Hermann [3]) dieß zu beweisen sucht, mir nicht anders denn als Spitzfindigkeiten erscheinen, wozu nur die Liebe zu einer vorgefaßten Ansicht führen kann; z. B. wenn er aus dem Satze des Eukleides: daß das Gute oder Eine auch Gott, Verstand, Weisheit u. s. w. heiße, — eine weitläuftige Theorie der Urtheile und des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat entwickelt, welche dem Eukleides eigenthümlich gewesen sey [4]). Das ist ja gerade, als wenn man dem Kinde, welches zuerst sagt: der Himmel ist blau, ein ausgebildetes Bewußtseyn von der Theorie der kategorischen Urtheile beilegen wollte.

---

1) Gesch. d. Phil. II, S. 54.

2) Schleiermacher a. a. O. S. 61, f.; Ritter a. a. O. S. 54, 61, 77.

3) Über H. Ritter's Darst. der sokrat. Systeme, S. 25 – 38.

4) a. a. S. 33, ff.

Digitized by Google

II. Platon.

54. A. Dialektik. Die Wissenschaft der Dialektik findet ihre Begründung erst bei Platon [1]), welcher sein hauptsächliches Bestreben auf ihre Ausbildung wendet, so daß sie in seiner Philosophie durchaus das vorherrschende Element bildet. Alles Philosophiren ist bei P. ein durch und durch seiner selbst und zwar als Selbstzweckes sich bewußtes (vgl. §. 50), auf sich selbst aufmerksames und nach den Gründen seiner Gewißheit, so wie nach den Gesetzen und Formen seines Verfahrens fragendes, so daß die Aufgabe der Dialektik der durch seine ganze Denkthätigkeit hindurchgehende und sie begleitende Gedanke ist. Daher geschieht es aber auch, daß beides, das Suchen nach der Wahrheit und das Suchen nach den Gesetzen und Gründen der Wahrheit, die Philosophie und das Bewußtseyn von ihr, die Dialektik im eigentlichen Sinne (vgl. §. 50), ihm durchaus als ungetrennt und Eins erscheinen; wie dieß die ausdrücklichen Bestimmungen des Begriffes der Dialektik bei P. aussagen. Dieselbe (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμη, τ. διαλ. δύναμις) ist ihm nicht bloß die Wissenschaft von dem Denken und Wissen, die Erkenntnißtheorie, das Bewußtseyn der Wissenschaft über sich selbst [2]) und ihre Theile, welches dieselben alle übersieht und beaufsichtigt [3]): sondern er versteht auch geradezu (nach der §. 50 angegebenen gewöhnlichen Vermischung) die ganze Philoso-

1) Auch Aristoteles sagt ausdrücklich Met. I, 6 in Beziehung auf Platon: daß die früheren noch keine Dialektik gehabt haben.

2) Phileb. p. 57, sq., cf. Charm. p. 166.

3) Rep. VII, p. 534, e., 537, c. Euthyd. p. 290, b. c.

Digitized by Google

phie selbst, wenigstens deren hauptsächlichsten Theil und Grundlage darunter. Auch schon der Etymologie nach lag es eben so nahe, unter der Dialektik die Wissenschaft durch Denken, als die vom Denken zu verstehen (das Denken ist dem P. identisch mit dem διαλέγεσθαι, es ist ihm „ein Gespräch der Seele mit sich selbst ohne Worte“) [1]), und so wird denn das Wort (ähnlich wie unser deutsches „Vernunftwissenschaft“) vom P. meistens als gleichbedeutend mit der Philosophie, oder doch mit ihrer Haupt- und Grundwissenschaft gebraucht. So heißt es von ihr, daß sie von dem Seyenden und zwar dem wahrhaft Seyenden handle [2]), daß sie die Wissenschaft sey, welche von den gegebenen Vorstellungen zu dem letzten Grunde der Begriffe, zu dem Voraussetzungslosen fortgehe [3]), welche als der Gipfel aller andern Wissenschaften über ihnen stehe, ihnen vorausgehe, sie übersehe und beherrsche [4]), sie alle in Eins zusammenfasse [5]); der Dialektiker wird bezeichnet als derjenige, welcher den Begriff von dem Wesen eines jeden Dinges auffasse [6]), welcher die Begriffe zu verbinden und zu scheiden wisse [7]) u. s. w.

Hermann [8]) zählt es zu den Verdrehungen der platonischen Lehre, die er Ritter'n Schuld giebt, daß er die Dialektik bei P. als identisch mit der phil. Grundwissenschaft darstelle. Allerdings hat er Recht darin, daß sie bei P. auch als bloße Propädentik zur Philosophie erscheint, wie auch oben angegeben ist, aber es ist doch

1) Soph. p. 263, e.
2) Phileb. p. 57, sq.
3) Rep. VI, p. 510, b. 511, b. c. VII, p. 532, a. b.
4) Rep. VII, p. 534, e. Phileb. p. 57, c.
5) Rep. VII, p. 537, c.
6) Rep. VII, p. 534, b.
7) Soph. p. 253.
8) Über Ritter's Darst. d. sokrat. Systeme, S. 47, f.

Digitized by Google

auch, nach den oben angeführten Beweisstellen, welche auch bei Ritter nicht fehlen, eben so unzweifelhaft, daß P. sie auch in dem andern Sinne als philosophia prima, als reine Vernunftwissenschaft oder Wissenschaftslehre (vgl. §. 50, Anm. a) versteht.

55. Was P. in der Dialektik im letzteren Sinne (als phil. Grundwissenschaft) geleistet hat, werden wir besser unter dem Namen seiner Physik betrachten; denn was sonst Physik hieß, die Lehre von den letzten Gründen des Seyns, von den göttlichen Dingen, ist es, was P. vorzugsweise seine Dialektik nennt; bleiben also auch wir der einmal (§. 18 u. 21) aus höheren Gründen angenommenen Bestimmung der Physik getreu, und betrachten diese seine Lehren weiterhin als physische. Rein dialektische könnten sie nur dann heißen, wenn in ihnen mehr die Form der Begriffe, der Wissenschaft, als die Erkenntniß des Seyns der Zweck wäre, was aber bei P. trotz aller Richtung der Philosophie auf sich selbst, dessenungeachtet noch nicht kann behauptet werden (vgl. unten §. 64). Was man aber sonst noch vorzugsweise die platonische Dialektik zu nennen pflegt, d. h. theils die geistreiche und scharfsinnige Bestreitung von Gegnern, wie namentlich Protagoras und die andern Sophisten, Herakleitos und die Eleaten waren, theils die gedankenreiche Bearbeitung, Combination oder aber Scheidung von Begriffen: so ist das an sich nur dialektische Kunst, nicht Wissenschaft (vgl. §. 50, Anm. b); und wenn auch die Resultate dieser Kunst allerdings im höchsten Grade Wissenschaft sind, so gilt doch auch von ihnen das eben gesagte, daß sie durch ihren Inhalt mehr zur Physik gehören.

Hier also bleibt uns nur die Dialektik im ursprünglichen Sinne, d. h. als Erkenntnißtheorie und als Bestimmung der Formen und Gesetze der Wahrheit und Philosophie zu betrachten übrig. Zu den Hauptlehren dieser nun

Digitized by Google

war dem P. großentheils durch Sokrates die Richtung gegeben. Von diesem nämlich hatte er gelernt, in jeder Untersuchung von Definitionen, von Feststellung der allgemeinen Gattungsbegriffe auszugehen (vgl. §. 44 u. 53); welches daher auch er als Princip beibehält, und seine gewohnte Methode nennt [1]); damit aber war denn auch leicht der weitere Fortschritt gegeben, in den allgemeinen Begriffen die Darstellung von dem Wesen der Dinge, und nur im Denken des allgemeinen die Wahrheit und Philosophie zu sehen; die Definitionen also, oder besser die Gattungsbegriffe, die Ideen, sind nach P. die letzten Gründe der Erkenntniß, Gewißheit und Wahrheit.

Hiermit zugleich aber ist ihm nichts gewisser, als daß die bloß sinnliche Erkenntniß und Wahrheit nicht die rechte sey, und zwar aus einer Menge verschiedener Gründe. Die bedeutendsten derselben kommen darauf hinaus, die Wahrheit der Sinne zu bestreiten, weil sie uns keine Erkenntniß des eigentlichen Wesens der Dinge, des allgemeinen, nothwendigen, beharrlichen, ewigen, unendlichen u. s. w. geben, auch falsches und ungenaues erkennen lassen [2]); eine andere Hauptklasse bezieht sich auf den Satz des Protagoras, daß der Mensch, und zwar seine Meinung und Empfindung, das Maaß des wahren sey: darnach würde ja alles wahr seyn, auch das widersprechendste, und auch der Satz, daß alles unwahr sey u. s. w. [3]); darnach würde auch das Thier Wahrheit haben, so gut wie der Mensch, der sich doch dadurch über das Thier erhaben glaubt, darnach würde kein Mensch weiser seyn als der andere u. s. w.

Dabei jedoch giebt P.'s Dialektik sehr schätzenswerthe

1) Rep. X, p. 596, a. cf. Phaedr. p. 237, b.
2) Phaed. p. 65—67.
3) Theaet. p. 170, sq.

Digitized by Google

psychologische Theorieen von den Sinnen und der Wahrnehmung, von der Erinnerung, der Begriffebildung, von Eintheilungen und Klassifikationen, so wie überhaupt von den andern Arten auch der sinnlichen Erkenntniß.

Ritter bemüht sich zu zeigen, daß P. auch die sinnliche Erkenntniß nicht verworfen habe; welches mit Recht Hermann [1]) als eine schiefe Auffassung tadelt. Indessen muß man doch mit Ritter in so weit übereinstimmen, daß P. die Sinne wenigstens nicht für absolute Unwahrheit oder Lüge erklärt (so wie auch die sinnliche Welt nicht für absolut unwirklich oder gar nicht vorhanden); aber sie soll doch nicht die eigentliche Wahrheit seyn, wenn auch die Wahrheit der Ideen darin enthalten ist. P. erklärt sich keineswegs entschieden und ausschließlich für die eine oder andere Art der Erkenntniß, eben so wenig wie Aristoteles (vgl. unten §. 66); wie so gerne diejenigen, welche mit der Denkweise neuer Zeit die Geschichte betrachten, ihnen unterlegen.

56. Den Höhenpunkt aber in dieser Erkenntnißtheorie bildet das wahrhaft schöne und großartige Ideal der Philosophie, wie wir es bei P. finden, nachdem die Zeiten vor ihm fast gar nichts zur Bestimmung desselben gethan hatten (vgl. §. 51—53), und wie es in aller spätern Philosophie bis auf die neueste Zeit herab kaum wieder so schön ist aufgestellt worden. Freilich sind die Bestimmungen darüber, die Absonderung der Philosophie von andern Wissenschaften u. s. w. bei P. nicht immer gleichbleibend: wir dürfen aber dasjenige daraus hervorheben, was fortgeschrittene Einsicht uns als das wahrste und speculativste erkennen läßt.

Als ein Haupterforderniß tritt da immer zuerst hervor, daß die Philosophie ein Werk des reinen Denkens nach

1) Über Ritter's Darst. d. sokrat. Syst. S. 48, ff.

Digitized by Google

dessen eigenen Gesetzen seyn müsse (αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρωμένη), von allem Gebrauche der Sinne sich frei machend [1]), nicht auf Erfahrung, sondern auf die Erinnerung des denkendes Geistes an sein höheres Seyn sich gründend. Damit zugleich ist gesagt, was schon oben (§. 55) angegeben ist, daß sie nur in allgemeinen Gedanken, Gattungsbegriffen, Ideen bestehen dürfe, in ihnen die Erkenntniß des nothwendigen und ewigen Wesens der Dinge enthaltend.

Daran knüpft sich zunächst die andere schöne Idee, wodurch die Philosophie von der Mathematik (welche gleichfalls im bloßen Denken besteht) unterschieden wird, die Idee nämlich von einem Systeme, einem Zusammenhange, einer Einheit aller Begriffe in Einem obersten, absoluten Begriffe, woraus als aus ihrem Grunde alle die übrigen abzuleiten seyen. Die Mathematik, heißt es, setze gegebene Begriffe als tüchtig und wahr voraus, die Philosophie aber habe nach dem Grunde, nach der höhern Voraussetzung zu fragen, und von dieser wieder, bis sie zu einem voraussetzungslosen, durch sich selbst gewissen, genügenden (ἱκανον) letzten Grunde von allem gelange [2]); die Begriffe sollen zur Einheit verbunden werden durch „die Erkenntniß des Grundes" (αἰτίας λογισμῷ) [3]). Schon jede Idee ist eine Einheit des vielen, welches in ihr zusammengefaßt ist, so auch sind alle Ideen zu einer Einheit verbunden in einer obersten Idee; und ausdrücklich wird die Meinung bestritten, als könne ein einzelner Gegenstand erkannt werden ohne den Zusammenhang des Ganzen zu erkennen [4]).

---

1) Phaed. p. 65, sq. Rep. VII, p. 532, a.
2) Phaed. p. 101, d. Rep. VI, p. 510, b. 511, b. c.
3) Men. p. 98, a.
4) Phaedr. p. 270, c.

Digitized by Google

Die Philosophie soll ferner zur Einheit verbunden werden durch das Bewußtseyn von sich selbst, vom Wissen überhaupt; durch dieß Selbstbewußtseyn soll sie (die Philosophie oder Dialektik) über allen andern Wissenschaften stehen, sie übersehen und beherrschen und so der oberste, einigende Gipfel aller seyn (vgl. §. 54); und dadurch soll sich das Wissen von der bloßen richtigen Meinung, noch mehr vom Enthusiasmus und dem göttlichen Wahnsinn unterscheiden, welche nicht von sich wissen, noch von sich Rechenschaft zu geben im Stande sind [1]).

Damit ist sodann auch noch das gesagt, daß die Philosophie allgemein, allumfassend seyn soll, nicht bloß Wissenschaft von diesem und jenem, sondern von allem, wenn sie ja doch alle andere Wissenschaften übersehen will; wenigstens wird das als die Aufgabe, als das Streben der Philosophie ausgesprochen [2]), und die Erinnerungen der Seele als über alles sich erstreckend dargestellt [3]).

Daß ein System der Begriffe, dessen schönes Bild P. hier entwirft, von ihm nicht ist ausgeführt worden, ist schon oben (§. 55) bemerkt worden, so wie, daß die einzelnen von ihm versuchten Begriffsbestimmungen und Ableitungen mehr in das Gebiet der Physik und Ethik, als der Dialektik gehören.

57. **B. Physik.** Auch die übrigen Theile der Philosophie stehen bei P. durchaus unter dem Einflusse der Dialektik, indem sie oder das Bewußtseyn der Philosophie über sich selbst das unbedingt vorherrschende Element seines speculativen Bewußtseyns ausmachte (vgl. §. 54), so daß ihre Grundideen auch zugleich zu den Grundideen der übrigen Theile wurden. So in der Physik: die Ideen, die

1) Sympos. p. 202, a.
2) Rep. p. 475, b.
3) Men. p. 81, c.

Digitized by Google

letzten Gründe der Gewißheit, sind bei P. auch zugleich die letzten Gründe des Seyns; sie *stellen* nicht bloß das Wesen der Dinge *vor*, sondern sie *sind* es auch, denn das allgemeine und nothwendige, welches die Ideen enthalten, ist das *Wesen* des gedachten, das ewige Wesen aber ist allein dasjenige, welchem das Seyn im wahren Sinne zukommt [1]), welches der Grund alles Seyns ist. So hat Aristoteles vollkommen Recht zu behaupten, daß P. auf die Lehre von den Ideen als Gründen des Seyns dadurch gekommen sey, daß er sich vorzugsweise mit der Dialektik beschäftigt und stets von Definitionen und allgemeinen Begriffen ausgegangen sey [2]).

Wir finden hier wiederum ein Beispiel einer vollständig behaupteten *Identität von Denken und Seyn*, einer Identitätsphilosophie, wie alle Philosophie sie anstrebt und anstreben muß, so lange sie eine Erkenntniß des Seyns zu seyn trachtet (vgl. §. 33). Es ist aber nicht zu übersehen, in wie ganz anderer Art diese Identität hier bei P. und den Eleaten (§. 33) behauptet wird, als etwa in neuerer Zeit, z. B. bei Spinoza oder Schelling: während die Alten in unmittelbarer Gewißheit des speculativen Bewußtseyns diese Identität aussagen, und ohne nur den Argwohn eines absoluten Gegensatzes zwischen Denken und Seyn zu kennen, ist die Identitätslehre neuer Zeit eine künstliche Theorie, die diesen zum Bewußtseyn gebrachten Gegensatz zu versöhnen strebt (vgl. unten §. 103).

Wie sehr sich die Identität von Denken und Seyn dem Bewußtseyn des P. aufdrängte, sieht man auch aus seiner Identificirung der Philosophie überhaupt mit der Dialektik; so wie aus der häufig wiederkehrenden Voraussetzung, daß die Gesetze des Denkens und des Seyns identisch

1) Tim. p. 37, c.
2) Arist. Met. I, 6.

Digitized by Google

seyen, wie sie sich namentlich in dem Satze ausspricht, daß das Denken an sich (rein nach eigenen Gesetzen, καθ' ἑαυτήν) auch das Seyn an sich erkennen müsse.[1]).

a) Den Begriff der Physik bestimmt P. selbst freilich in einem engeren Sinne nur als Lehre von dem veränderlichen, endlichen Seyn [2]), begreift dagegen die Lehre von den Gründen des Seyns mit unter dem Namen der Dialektik; — es ist indessen schon oben bemerkt (vgl. §. 55), daß das für uns kein Grund seyn kann, von unserem bisherigen Gebrauche beider Begriffe abzugehen.

b) Eine Identität von Denken und Seyn will Hermann [3]) bei P. nicht zugeben; er wird aber doch nicht läugnen können, daß die Ideen nach P. ein Denken, Begriffe sind, daß sie aber auch zugleich das wahre Seyn sind; da weiß ich dann aber nicht, wie noch die Identität von Denken und Seyn in ihnen bestritten werden kann.

c) Sehr heftig streitet Herbart [4]) gegen die Ansicht, daß die Ideen des P. Begriffe, und zwar in einem göttlichen Verstande seyen; sie sollen nur allgemeine Beschaffenheiten, Gattungen, seyn; H. beruft sich hier gerade auf die Auktorität des Aristoteles. Wenn aber A. nur dieses hätte sagen wollen, dann würde es ja gar keinen Sinn haben, daß er sagt [5]), P. sey zu der Ideenlehre gekommen durch seine Beschäftigung mit den Begriffen und Definitionen, mit der Dialektik, und er habe eben die Begriffsbestimmungen (τοὺς κοινοὺς ὅρους) Ideen genannt.

58.

---

1) Phaed. p. 65, sq. Theaet. p. 186, a.

2) Phileb. p. 59, a.

3) Über Ritter u. s. w. S. 48.

4) Lehrb. z. Einleit. in d. Phil. III. Aufl. S. 210, ff. Allgem. Metaphysik, I, S. 576. 597, ff.

5) Arist. Met. I, 6.

Digitized by Google

58. Unter den Ideen nun muß wiederum ein letzter Grund und eine oberste Einheit sich finden; und so wie unter ihnen, insoferne sie bloß unsere Gedanken sind, eine oberste und allgemeinste ist, welche alle andere zur Einheit umfaßt und woraus diese abgeleitet werden (vgl. §. 56): so auch im Reiche des wahren Seyns: die Ideen und alles Seyn haben ihren letzten Grund und Voraussetzung in Einer absoluten, voraussetzungslosen Idee, welche somit der letzte Grund des Alls (ἀρχὴ τοῦ παντός) ist [1]), und identisch mit dem absoluten Gedanken, dem νοῦς oder der Gottheit [2]). (Es versteht sich auch schon von selbst, daß die oberste d. h. allgemeinste Idee nichts anderes seyn kann, als das absolute, reine Denken, der νοῦς, selber; vgl. §. 12). Die oberste Idee heißt in dieser Beziehung (mit bewußter Erinnerung an die Pythagoreer) auch das Eine, wozu die Ideen, die dann auch Zahlen und Einheiten heißen, das Viele sind. — Oder aber es wird auch so gesagt: die letzte und oberste Idee ist die des Guten [3]), weil sie voraussetzungslos, keiner weitern Begründung bedürfend, sich selber genügend ist; das Genügende (ἱκανον) aber ist das Gute [4]), und das Gute ist dem P. durchgehends identisch mit der Gottheit.

Hierin also kommt P. mit der Lehre des Anaxagoras, so wie des Sokrates überein; es leuchten aber sogleich aus der angegebenen Fassung der Lehre die bedeutenden Fortschritte hervor, die er über beide hinaus macht. Dieselben bestehen hauptsächlich in den beiden Gedanken: a) daß der νοῦς als identisch mit der obersten, allgemeinsten Idee ge-

1) Rep. VI, p. 511, b.
2) Phileb. p. 28, c.
3) Rep. VII, p. 517, b. c. VI, p. 508, sq.
4) Phileb. p. 20, d.

Digitized by Google

faßt wird, b) daß ihm ein Inbegriff von Gesetzen (die Ideen) beigegeben wird, worunter die Dinge stehen (also unter den Gesetzen des Gedankens), so daß nicht doch wieder die Materie nach eigenen Gesetzen sich bestimme, wie P. und schon Sokrates dem Anaxagoras zum Vorwurf machen (vgl. §. 40, Anm. b). Der νοῦς wollte nach P. alle Dinge sich ähnlich werden lassen [1]), und unterwarf sie daher den Gesetzen seiner Gedanken. Dadurch wird er zugleich das Princip der Ordnung, welche allein vom Gedanken ausgeht, so wie das der Bewegung, weil allein der Geist oder Gedanke das sich selbst bewegende ist.

a) Diese Ansicht, daß der göttliche νοῦς bei P. identisch sey mit der obersten Idee oder der Einheit der Ideen, welche Auffassung sich auch bei Ritter findet, bestreitet Hermann [2]), aber nur aus dem Grunde, weil an andern Stellen bei P. auch die Ideen und die Gottheit im Gegensatze mit einander gedacht werden, und gesagt wird, daß Gott nach den Ideen als Musterbildern die Welt schaffe. Das aber widerspricht ja ganz und gar nicht der obigen Auffassung: denn allerdings kann man den Verstand oder das Denken seinen einzelnen Gedanken entgegensetzen, dennoch aber wird wohl niemand läugnen können, daß beide miteinander identisch sind. Und wenn man überhaupt versteht, was stets die Philosophie unter ihrem Gotte sich denkt, so kann man wohl nicht zweifeln, daß auch bei P. die Gottheit nichts anders ist als die oberste Idee (vgl. §. 14). Ebenso bestreitet H. a. a. O. die Ansicht, daß das Eine oder das Gute nach P. identisch sey mit der Gottheit; wenn er doch aber selbst [3]) sagt, das Eine sey bei P. kein anderes als bei den Me-

1) Tim. p. 29, e.
2) Über Ritter u. s. w. S. 41, ff.
3) a. a. O. S. 42.

garikern, so giebt er damit ja selbst zu, was er bestreitet; denn sagt nicht Eukleides ausdrücklich, daß das Eine oder Gute auch Verstand und Gott genannt werde? (vgl. §. 49).

b) Häufig hat man gemeint, bei P. den christlichen Begriff des persönlichen Gottes zu finden, und noch neuerdings hat Fischer [1]) diese Meinung ausgesprochen, wird darüber aber mit Recht von J. H. Fichte [2]) getadelt. Ganz Unrecht hat freilich Fischer nicht, denn der Begriff des persönlichen Gottes fehlt doch keinem Menschen ganz, welcher religiöses Bewußtseyn hat, was man doch am wenigsten dem P. wird absprechen können; nur gehört das nicht zu seinen philosophischen Gedanken (vgl. §. 38, Anm. a); daher hat ebenso auch Fichte Unrecht, a. a. O. zu sagen, die Idee des persönlichen Gottes sey ein Gewinn der christlichen Philosophie, denn die Philosophie darf als solche auch im Christenthum von nichts persönlichem wissen, auch ist diese Idee schon Jahrtausende vor aller Philosophie „den Unmündigen offenbaret."

c) Ob in der Theologie oder sonstigen Philosophie des P. etwas christliches sich findet, wie neuerdings wieder vielseitig besprochen ist [3]), gehört nicht hierher, denn auf alle Fälle würde das nur das nichtphilosophische bei P. seyn. Übrigens bin ich der Ansicht, welche auch Nitzsch und Ritter [4]) gegen Ackermann aussprechen, daß von dem eigentlichen oder specifisch christlichen nichts vor Christus selbst seyn konnte, eben so wenig als etwas göttliches seyn könnte ohne Gott; das sogenannte christliche im P. würde nur dasjenige gute und wahre seyn,

---

1) De Hellenicae phil. principiis et decursu a Thalete usque ad Plat. p. 35 u. Not. 79 u. 80.

2) Allg. Lit. Z. 1837, Juni Nr. 99.

3) Vgl. Ackermann das Christliche im Platon u. in d. plat. Phil., Baur das Christliche des Platonismus oder Sokrates u. Christus.

4) Theol. Studien u. Kritiken 1836, II.

welches auch das Christenthum als wahr gelten läßt; das kann man aber deßhalb noch nicht gerade christlich nennen, eben so wenig als man die Naturgeschichte des Aristoteles darum christlich nennt, weil das Christenthum ihren Wahrheiten nicht widerspricht.

59. Dem vorherrschend dialektischen Charakter der platonischen Philosophie, und der behaupteten Identität von Denken und Seyn entsprechend sind auch alle fernere Bestimmungen, welche P. dem Seyn, insbesondere dem der Ideen beilegt, so nämlich, daß er von dem Seyn vorzugsweise die logischen Kategorieen aussagt, welche von dem Denken gelten, und zwar (denn sonst ist das ja auch in aller früheren Philosophie geschehen, vgl. §. 14 u. 19) meistens mit dem bestimmten Bewußtseyn, daß es logische Kategorieen sind, welche von dem Denken entnommen werden.

Dahin gehört z. B. die Bestimmung des wahren Seyns oder Wesens, daß es das allgemeine, gleiche (ὅμοιον) und selbige (ταὐτόν), daher denn auch das regelmäßige, sey; eine Auffassung, die sich von P. bis in die neueste Philosophie fortgepflanzt hat, das allgemeine als das Wesen des seyenden zu betrachten. Damit verbunden ist die andere, daß das wahre Seyn allemal eine Einheit von Gegensätzen sey, wie denn allgemeine Begriffe allerdings das sind. Die Durchführung dieser Ansicht macht bekanntlich einen Hauptgegenstand der sogenannten platonischen Dialektik aus, namentlich im Parmenides, indem P. häufig zu zeigen sich bemühet, wie das Eine zugleich auch immer ein vieles ist (so wie die Ideen allemal Einheit im vielen sind), wie das Seyn und Nichtseyn identisch, das selbige auch immer ein anderes ist, u. s. w.; namentlich wie das oberste Eine die Einheit aller Gegensätze ist, oder, wie das Resultat des Parmenides sagt [1]): „daß das Eine, es mag nun

1) Parm. p. 166, c.

seyn oder nicht seyn, es selbst sowohl als die andern Ideen, sowohl für sich selbst als in Beziehung auf einander, alles durchaus sowohl ist als auch nicht ist, erscheint und nicht erscheint."

Damit hängt wieder die Bestimmung zusammen, daß im wahren Seyn von jeder Gattung der Dinge nur Eines vorhanden sey, weil, wenn mehre wären, sie wieder unter Eine Idee befaßt, und so nur Eines seyn würden [1]) (wie denn allerdings der allgemeine Begriff einer Gattung immer nur Einer ist, mag er noch so oft gedacht und auf noch so unendlich viele Objekte angewandt werden).

In dieser Weise geschieht auch bei P. die Widerlegung und Versöhnung der Eleatischen und Herakleitischen Lehre, indem gegen jene bewiesen wird, daß es ein Nichtseyn, eine Vielheit und eine Bewegung; gegen diese, daß es ein festes Seyn gebe, weil es so im Denken, in den Ideen, sich finde. So wird gezeigt, daß das Nichtseyn sey, weil ja in jedem Denken und Unterscheiden ein solches gedacht werde [2]) (P. unterscheidet hier bestimmt den Begriff des negativen von dem des nicht-existirenden, was bei Herakleitos, vgl. §. 34, nur dunkles Gefühl war); und wenn die Gegner das Nichtseyn als undenkbar läugnen, so denken sie es eben damit [3]), oder wenn gesagt wird, das Seyn sey nur Eines, so ist damit eben schon Zweiheit gesagt, das Seyn und das Eins, oder das Seyn und sein Name [4]), u. s. w. Ebenso wird die Bewegung von dem Seyn ausgesagt, weil sie in den Gedanken sey, ein Übergehen der einen in die andere (Dia-

1) Rep. X, p. 597, c. Vgl. E. Schmidt: über Begriff und Möglichk. d. Phil. S. 142, ff.
2) Soph. p. 254—58.
3) Soph. p. 238, sq.
4) Ibid. p. 244, c. d.

Digitized by Google

lektik), auch weil eben der νοῦς das Princip der Bewegung sey, und in keinem Dinge seyn könne, welches unbewegt ist, auch weil schon das Gedachtwerden des Seyns ein Leiden, und somit eine Bewegung sey [1]). Ähnlich beruhet der Hauptbeweis gegen Herakleitos, daß es ein festes Seyn geben müsse, darauf, daß bei einem absoluten Flusse keine Wissenschaft möglich sey [2]), in den Ideen aber ein festes Seyn gegeben sey. Und so trat die Ideenlehre als die Versöhnung beider Gegensätze auf, indem in den Gedanken zugleich festes Seyn und Bewegung, Einheit und Unterschied und Vielheit gefunden werde. (Nur freilich wird dadurch nicht begreiflich gemacht, wie das in einem wirklichen Seyn möglich sey.)

60. Hierher gehört ferner auch P.'s Unterscheidung der sinnlichen und übersinnlichen Welt, und die nähere Bestimmung beider im Gegensatze gegen einander, jene als Gegenstand der sinnlichen, diese der vernünftigen Erkenntniß; wobei denn aber auch, ebenso wie bei Anaxagoras, dem P. ein Dualismus entsteht, ein oberstes Princip der sinnlichen Welt, eine absolute Materie dem göttlichen νοῦς gegenüber, als Ursache des unvollkommnen, besondern und einzelnen (vgl. §. 40).

Die (übersinnliche) Welt der Ideen ist allein das wahre Seyn; die sinnliche Welt der Materie aber das unwahre, τὸ μὴ ὄν, weil sie das nicht allgemeine, das ungleichmäßige (ἀνόμοιαν), das besondere oder andere (θάτερον), das getheilte und theilbare, das vereinzelte und zufällige, das viele, das unbestimmte (ἄπειρον), nicht das rechte Maaß der Ideen haltende, ist; — ferner weil sie veränderlich, vergänglich, endlich, bald mehr bald weniger seyend, im beständ-

1) Ibid. p. 246—49.
2) Cratyl. p. 439.

Digitized by Google

digen Flusse und Werden befindlich, und darum kein festes Wissen von ihr möglich ist, sondern nur Meinung; — endlich weil sie immer nur relativ, nur im Verhältnisse zu etwas anderem, niemals an und für sich besteht.

In dieser Unterscheidung schließt P. sich wieder, und zwar gleichfalls mit bestimmtem Bewußtseyn (vgl. §. 58), an die frühere der Pythagoreer an (vgl. §. 28): der νοῦς, als Einheit der Ideen, ist dem P. das Eins, die Gränze, — das sinnliche aber ist ihm das unbegränzte (ἄπειρον), welches aber P. lieber mit einem zweifachen Namen — das große und das kleine — zu nennen pflegte [1]). Der Fortschritt des P. besteht aber hier darin, daß sich ihm der Grund der Unterscheidung mit Bewußtseyn zurückführte auf den Gegensatz der sinnlichen und vernünftigen Erkenntniß, wovon den Pythagoreern noch das Bewußtseyn mangelt.

a) Ritter macht wiederholte Versuche, den Dualismus aus P. wegzudemonstriren, ein vergebliches Bemühen, wie auch Hermann [2]) gegen ihn richtig bemerkt. Denn daß die sinnliche Welt und Materie, das böse und unvollkommne, nach P. etwas absolut anderes ist als die Ideen, kann doch nicht geläugnet werden; daß sie gar nicht vorhanden sey, will P. doch auch nicht behaupten (wenngleich er sie das μὴ ὄν nennt); geschaffen ist sie doch auch nicht von den Ideen; — wenn nun also noch hundert der bestimmtesten Äußerungen des P. so wie des Aristoteles hinzukommen, so ist es denn doch wohl mindestens Spitzfindigkeit, ihm nachweisen zu wollen, daß er es so ernsthaft nicht gemeint habe, wenn er ein besonderes Princip der sinnlichen Welt angenommen.

b) Es ist indessen wohl nicht zu läugnen, daß gerade in diesem Punkte eine Menge von Inconsequenzen und

1) Arist. Met. I, 6.
2) Über Ritter u. s. w. S. 44, 45, 51.

Digitized by Google

Widersprüchen bei P. vorkommen: er macht dem Anaxagoras ausdrücklich den Dualismus zum Vorwurfe (vgl. §. 40, Anm. b), wornach die Materie ihre eigenen Gesetze habe, und verlangt an andern Orten, daß die Materie durchaus eigenschaftslos (ἄμορφος) sey; — und doch ist es auch bei ihm die Materie mit ihren Gesetzen, woraus das besondere, unvollkommne und böse stammt. So auch gilt es der sinnlichen Welt für einen Vorwurf, um dessen willen sie das Nichtseyende heißt, daß sie veränderlich, im Flusse, in Vielheit u. s. w. ist; und an andern Stellen beweiset P. selbst (vgl. §. 59), daß auch im wahren Seyn Bewegung seyn muß, und Nichtseyn und Gegensatz und Vielheit; — die sinnliche Welt heißt mit Geringschätzung das Nothwendige und wird dadurch als das Vernunftlose bezeichnet, und wieder wird doch auch das wahre Seyn und Wesen als nothwendig, beharrlich, fest (βέβαιος) und ähnlich bezeichnet.

61. C. Ethik. Denselben Einfluß, wie auf die Physik, übt die Dialektik bei P. auch auf die Ethik: auch in dieser sind die Grundgedanken durch dieselbe gegeben. Die Ideen sind, so wie des Seyns und der Erkenntniß, so auch die letzten Gründe des guten: das wahre Seyn, das allgemeine und ewige, ist auch zugleich das gute, weil es das gleichmäßige und gesetzmäßige (ὅμοιον, ἔμμετρον) ist [1]), und weil Ordnung besser ist als Unordnung [2]). Das gute schlechthin aber ist die oberste der Ideen, von welcher alle anderen, alle Ordnung, Einheit, Harmonie und Gesetze ausgehen (vgl. §. 58), und welche daher die Herrscherinn in der sinnlichen und übersinnlichen Welt, der Quell des wahren und der Wissenschaft, überhaupt alles guten ist [3]), welche daher auch vorzugsweise

1) Legg. IV, p. 716.
2) Tim. p. 30, a.
3) Rep. VII, p. 517. VI, p. 506, sq.

Digitized by Google

die Idee des guten oder Gott heißt. Sie ist aber das schlechthin gute, weil sie das durch sich selbst nothwendige, keiner äußern Begründung bedürftige, sich selber genügende (ἱκανον), voraussetzungslose (vgl. §. 58) ist. (So wird auch dem P. das eine gute, welches Gegenstand des philosophischen Strebens ist, Regel und Ordnung, das allgemeine und voraussetzungslose, zu dem guten überhaupt, und so bilden sich ihm in der Idee des höchsten Gutes nur die Ideen der Philosophie und ihres Absoluten ab; vgl. §. 14.)

Diesem gemäß ist denn auch die Lehre von dem guten in der sinnlichen Welt: alles gute ist hier nur daher, daß die sinnlichen Dinge theilhaben an den Ideen und dem wahren Seyn, woran Gott sie theilnehmen ließ, weil er sie sich selber ähnlich machen wollte [1]); das ewige Wesen und die Wahrheit sind so das Ziel und der Zweck, um dessen willen alles Werden und Thun, alle Veränderung der sinnlichen Welt da ist, in welcher das gleichmäßige und gesetzmäßige das gute ist, während das Princip des unvollkommenen und bösen enthalten ist in der Besonderheit und Vereinzelung, wie sie von der Materie ausgeht.

So wird dem P. die Ethik identisch mit der Physik, indem jedes Wissen von etwas allgemeinem und wesentlichem, von einer Idee, so zugleich auch immer ein Wissen von etwas gutem, also ein ethisches ward. Aber P. machte nicht die Ethik zur Physik (wie sich dessen Spinoza rühmte), sondern die Physik zur Ethik, indem jedes Wissen, alle Philosophie im ethischen Interesse und selbst Ethik war (vgl. §. 42). Und noch weiter geht die Einheit des Systems bei P., denn für die Physik sowohl als auch die Ethik ist eine noch höhere Einheit in der Dialektik gegeben, welche zuerst den νοῦς und die Ideen als Principien der Erkenntniß

1) Tim. p. 29, e.

Digitized by Google

darbietet, von wo sie nur abgeleiteter Weise auch zu Principien des Seyns und des guten werden (vgl. §. 57).

Auf Widersprüche, zu denen diese Lehre führen mußte, scheint P nicht aufmerksam geworden zu seyn: es giebt doch auch unter dem ungerechten und bösen gleiches und allgemeines, und allgemeine Begriffe davon, wie auch P. selbst bemerkt [1]): sind denn auch diese das gute? —

62. Auf diese Weise sind die Ideen dem P. die objektiven Gründe des guten, d. h. die Ursachen seines Daseyns in der Welt der Objekte; daraus aber ergiebt sich unmittelbar noch mehres für sie, nämlich, da sie auch subjektiv in uns, und die letzten Gründe unserer Erkenntniß sind, daß sie auch die subjektiven Gründe des guten für unser Handeln seyn müssen. Denn nicht bloß die Erkenntniß des guten haben wir an den Ideen, so daß sie die Kriterien und Normen des guten für uns sind; sondern sie werden, indem sie alles gute in sich umfassen, auch im eigentlichsten Sinne die letzte Gründe, nämlich Zwecke unsers Handelns. Hiernach nämlich stellt sich als allgemeinster oder oberster Ausdruck für das gute und gerechte nach P. folgender heraus: alle Gerechtigkeit oder Tugend bestehe darin, daß wir jedes seiner Idee angemessen machen. In den Ideen nämlich haben wir die Absichten zu erkennen, welche der Schöpfer mit den Dingen hatte, wodurch er dieselben sich ähnlich machen wollte (vgl. §. 61); die Aufgabe und Bestimmung des Menschen aber ist, an dem Werke Gottes und in seinem Geiste fortzuwirken, und dadurch gleichfalls Gott ähnlich zu werden; das aber werden wir erreichen, wenn theils jeder das seine thut, d. h. dasjenige, wozu er durch seine Natur oder Idee bestimmt ist [2]),

1) Rep. V, p. 475, sq. III, p. 402, c.
6) Rep. IV, p. 433, u. 441—43.

theils jedem andern Menschen oder Dinge das seine, d. h. das ihm durch seine Idee zukommende (προσῆκον) oder bestimmte, giebt oder thut, z. B. dem Freunde gutes, dem Feinde übles [1]).

63. Den allgemeinen Bestimmungen über das gute gemäß sind auch die über das gute in uns, d. h. über die Tugend. Auch in uns besteht das gute in dem gleichmäßigen, gesetzmäßigen, fest bestimmten (πέρας), in der Harmonie, und daher denn in der Vernunft als dem Principe der Ordnung und Gesetze, und in deren Herrschaft; als das nicht gute wird dem entgegengesetzt die unbestimmte, regel- und maaßlose Sinnlichkeit, Lust und Begierde und deren Herrschaft; das tugendhafte Leben soll, so wie alles wahre Seyn, ein Bestimmtseyn des unendlichen, unbestimmten durch die Einheit der Vernunft und des Wissens seyn. Und zwar besteht dieß Bestimmtseyn darin, daß jeder Theil der Seele die von seiner Natur oder Idee ihm angewiesene Stellung einnehme, die Vernunft die des herrschenden, die Sinnlichkeit die des dienenden, so daß jeder das seine thue. Dem gemäß ist dann auch die Unterscheidung der reinen und unreinen Lust, d. h. derjenigen, welche durch ein festes Maaß bestimmt ist und welche nicht; jene des Weisen würdig, diese nicht. Wenn dagegen an andern Stellen gesagt wird, der Weise solle sich von allen Begierden rein machen [2]), so scheint das doch nicht die letzte Entscheidung seyn zu sollen, indem die andere Ansicht doch mit zu großer Bestimmtheit wiederholt wird; heißt es doch ausdrücklich, daß die Weisheit für sich allein das höchste Gut nicht seyn könne, eben weil ihr die Lust noch fehle [3]). Und wohl haben

1) Rep. I, p. 332, sq.
2) Phaed. p. 82, c.
3) Phileb. p. 20, c.

Digitized by Google

wir dieß als einen Fortschritt des P. über Sokrates hinaus zu betrachten, daß ihm nicht die Vernunft und Weisheit allein, im Gegensatz gegen alle sinnliche Empfindungen, als ein Gut und als Tugend gilt (vgl. §. 45), sondern eben die den übrigen Menschen und seine Sinnlichkeit beherrschende und ihr Maaß gebende Vernunft.

Darin aber liegt der andere Fortschritt, welchen Aristoteles rühmt [1]), daß dem P. nicht mehr, wie dem Sokrates, die Tugend bloß im Wissen besteht, sondern auch in einem richtigen Verhalten der andern Geisteskräfte. Indessen ist doch auch dem P. das Wissen der bei weitem wichtigste und hauptsächlichste Bestandtheil der Tugend und des höchsten Gutes, so daß er nur kaum den Consequenzen des Sokrates: alles Fehlen sey nur Irrthum, und wer mit Wissen und Absicht böses thue, handle gut, — sich zu entziehen weiß [2]).

III. Aristoteles.

64. Die Verdienste des Aristoteles um die Fortschritte der Philosophie lassen sich unter einige Hauptgesichtspunkte zusammenfassen, als deren vorzüglichsten wir wohl die Art und Weise der Behandlung betrachten dürfen, durch welche er der Philosophie eine ganz andere Weise der Existenz und Erscheinung giebt, und gewissermaßen ein ganz neues Stadium derselben beginnt, welches nur deßhalb nicht als Beginn einer neuen Periode angesehen werden kann, weil

---

1) Arist. Magn. Mor. I, 1.
2) Hipp. p. 376, b.

Digitized by Google

diese Art der Behandlung nur auf einem von Sokrates und Platon gewiesenen (wenngleich von ihnen selbst wenig betretenen) Wege fortschreitet.

Und zwar besteht diese veränderte Weise darin, daß bei A. die Philosophie wahrhaft zu einer Wissenschaft in Begriffen und um der Begriffe willen wird, was in allen den früheren Systemen nur in einem sehr untergeordneten Grade der Fall war. Sokrates und Platon haben wohl die Idee angegeben, daß die Wissenschaft in Begriffen, (Definitionen) bestehen müsse, aber sie haben selber doch verhältnißmäßig nur wenig Begriffe festzustellen, zu definiren gesucht (vgl. §. 55 u. 56, Anm.), das aber thut A. vorzugsweise; was jenen nur Aufgabe war, sucht er auszuführen, und giebt daher weniger bloßes Reden von Begriffen, als vielmehr die Begriffe selbst, namentlich in der Metaphysik und dem Buche von den Kategorieen.

Dazu kommt auch noch der Unterschied, daß die früheren physischen und metaphysischen Systeme (selbst Platon) weit mehr ausgingen von dem Interesse an den Objekten und deren Erkenntniß, sie wollten von denen (dem All, dem Urgrunde u. s. w.) ein Bild, eine Erkenntniß haben; bei A. ist durchaus vorherrschend das Interesse an den Begriffen als solchen oder insoferne sie in unserm Denken sind, bei ihm ist die Wissenschaft zuerst bloß um der Wissenschaft als solcher willen, wie er das mit sehr bestimmtem Bewußtsein ausspricht, indem er eben deshalb die Philosophie als die allein freie Wissenschaft bezeichnet, die nur um ihrer selbst willen da sey, keinem anderen Zwecke dienend [1]); selbst die ethischen Zwecke, welche Sokrates der Philosophie setzt (vgl. §. 43), sind dem A. durchaus untergeordnet. Auch den früheren Systemen fehlt allerdings nicht

1) Met. I, 2.

Digitized by Google

das Interesse an der Wissenschaft als solcher und ihrer Form (denn nur eben dadurch sind sie Philosophie, vgl. §. 14): aber einestheils ist es bei ihnen nicht das vorherrschende, anderntheils nicht mit so klarem Bewußtseyn verbunden.

Das ergiebt noch einen andern Unterschied: das philosophische in den frühern Systemen (selbst noch bei Platon) besteht meistens darin, daß sie das, was von der Philosophie, ihrem Systeme der Begriffe und ihrem Absoluten gilt, von dem Systeme der Dinge und ihrem letzten Grunde aussagen (vgl. §. 14 u. 18): A. ist der erste, welcher mit bestimmtem Bewußtseyn dieß System von Begriffen auch auszuführen sucht; wobei ihn das ganz richtige Bewußtseyn leitet, daß darin mit den allgemeinsten Begriffen anzufangen sey, wie seine Kategorieen und die in der Metaphysik und Physik behandelten Begriffe sind.

A. ist hierdurch der Vater der Philosophie in ihrer eigentlichsten Gestalt, der Begründer der Metaphysik (neben Physik, Ethik und Logik) geworden.

Dabei ist indessen nicht zu verwundern, daß diese Ausführung, als ein erster Versuch, mit mannigfachen Mängeln behaftet ist. Nicht nur, daß die festgestellten Begriffe meistens noch sehr unbestimmt und vag bleiben, namentlich die von οὐσία, εἶδος, ὕλη, μόρφη u. s. w.; sondern es fehlt ihnen auch die Einheit, die Nothwendigkeit der Ableitung, so wie auch das Bewußtseyn, daß eine solche seyn solle, wie denn überhaupt A. bei weitem keine so schöne Idee von Philosophie hat, als Platon (vgl. unten); er hat also freilich in höherem Grade die Tendenz, die Philosophie in den Begriffen als solchen zu suchen, aber mit weniger speculativem Sinne. Auch das ist als eine Unvollkommenheit dieser philosophischen Weise zu betrachten, daß A. neben dieser eigentlichen Metaphysik doch auch wieder Physik, Logik

Digitized by Google

und Ethik in der alten Weise hat und in die Philosophie hineinzieht; so wie auch, daß es ihm eben so wie dem Platon (vgl. §. 54), wegen eines gleichfalls vorherrschend dialektischen Charakters seiner Philosophie, geschieht, daß er Logik und Metaphysik (so sehr er sie an andern Orten auch unterscheidet, doch wieder) ineinander mischt, namentlich indem er die Behandlung der Kategorieen zur Logik zieht, während er den Satz des Widerspruches, der als Denkgesetz in die Logik gehören sollte, in der Metaphysik feststellt.

65. Ein zweites Hauptverdienst des A., wodurch er freilich weniger einen Fortschritt der Philosophie an sich begründete, als einen Fortschritt in der Stellung derselben zu andern Wissenschaften und Thätigkeiten des menschlichen Geistes, — besteht in dem Geltendmachen des realistischen Bewußtseyns von der sinnlichen Wirklichkeit im Gegensatze gegen die Aussagen des speculativen Bewußtseyns der frühern Philosophie, insbesondere des Platon; ein Verdienst, welches sich daher auch nur auf die untergeordneten drei Theile der Philosophie, welche nicht eigentliche Philosophie sind, die Physik, Ethik und Logik, beziehen läßt.

Alle frühere Philosophie hatte Kategorieen von der Wirklichkeit und unserer Erkenntniß derselben ausgesagt, welche nur von der Philosophie und ihren Begriffen gelten können; die Wirklichkeit aber giebt sich uns durch die Sinne zu erkennen, und giebt uns damit zugleich das Bewußtseyn von dem, was von ihr und von der Erfahrung, ihrer Erkenntniß, auszusagen möglich sey. Dieß Bewußtseyn spricht sich mächtig in A. aus, und darin besteht ein Hauptbestreben und Hauptverdienst seiner Philosophie, die Aussagen der früheren Philosophie vom wirklichen und von unserer Erkenntniß derselben, wie sie sich mit beiden nicht vertragen, abzuwehren, und so das eigentlich philosophische von dem

Digitized by Google

ihm fremdartigen abzusondern, wie davon durch alle jene drei Theile der Philosophie hindurch die Belege sich finden.

Dabei ist aber wieder natürlich, daß dieser Versuch, als der erste seiner Art, unvollkommen bleibt und noch zu keinem entschiedenen Resultate führt; um so mehr, da auch auf der andern Seite das speculative Bewußtseyn bei A. so kräftig wie bei sonst einem sich ausspricht, und den A. zu allen denselben Ansichten und Behauptungen leitet, welche er von jenem andern Gesichtspunkte aus zu bekämpfen und abzuwehren sucht, namentlich darin, daß er eben so wie Platon, wegen des dialektischen Charakters seiner Philosophie und wegen einer fast gleichen Identificirung von Denken und Seyn, alle die bloß logischen Kategorieen von der Wirklichkeit aussagt; so daß er in fast keiner einzigen seiner Ansichten entschieden und consequent sich treu bleibt, sondern fast keine einzige Lehre bei ihm sich findet, wovon er nicht auch das gerade Gegentheil behauptete.

So ist A. der ungelöste Widerspruch zwischen dem Bewußtseyn des idealen und realen, zwischen Empirismus und Speculation, indem er beiden ihr Recht geben will, aber in einer und derselben Sphäre, wo sie sich aber schnurgerade entgegenstehen; ein Widerspruch, welchen A. weder in seinem ganzen Umfange erkannte, noch auch folglich auszugleichen im Stande war.

An diese Richtung des A. schließt sich auch noch ein anderes eben so bedeutendes Verdienst an, welches er unmittelbar um die Speculation selber hat, nämlich diejenige speculative Idee, welche bei ihm die vorherrschende ist, und den hauptsächlichsten Fortschritt der Philosophie bei ihm ausmacht, die Idee eines Princips der Besonderung, welche unter allen dem A. die zunächstliegende und wichtigste ist, während fast allen früheren Philosophen die Kategorieen der Allgemeinheit und die damit zusammenhängenden mehr

galten,

Digitized by Google

galten, welche alle aber der empirischen Wirklichkeit ferner stehen als die Idee des A., welche somit sehr wohl mit seinem realistischen Princip zusammenstimmt.

Es ist Befangenheit, wenn man, wie noch fast immer geschieht, von den hier erwähnten widersprechenden Elementen beim A. immer nur das eine oder das andere sehen will, wenn man in ihm entweder nur den Empiristen und Realisten, oder aber nur den in hohem Grade speculativen Kopf erkennen kann. Man soll doch wissen, daß im Werden des Geistes und des Gedankens nicht alles immer so einfach zugeht, sondern daß es, und zwar in den größten Geistern am meisten, einen Kampf widerstreitender Principien giebt, und so denn auch Zustände, wo dieser Kampf noch nicht zur Ausgleichung gekommen ist; und als einen solchen werden wir des A. Philosophie betrachten müssen. —

66. Widersprüche der erwähnten Art nun finden sich bei A. durch alle die untergeordneten Theile seiner Philosophie hindurch. Dahin gehört vor allen Dingen in der Logik und Erkenntnißtheorie das, was man seinen Empirismus zu nennen pflegt, und in Beziehung worauf eben sowohl diejenigen Recht haben, welche ihm denselben beilegen, als diejenigen, welche damit ganz unvereinbare höhere Ansichten von Speculation bei ihm finden.

Allerdings ist nicht zu läugnen, daß sich bei A. in hohem Grade das Bewußtseyn der sinnlichen Wahrheit geltend macht, in verschiedenen Beziehungen: nicht bloß so, daß er den Sinnen überhaupt Wahrheit beilegt, sie als den ersten Ursprung unserer Vorstellungen und Erkenntnisse setzt, und auch ihren Objekten, den Einzelwesen, Wahrheit zuerkennt; sondern er behauptet sogar, im Gegensatz gegen Platon, daß sinnliche Erfahrung und Induktion der Ursprung aller unserer Begriffe sey, daß der Verstand nur durch die

Digitized by Google

Sinne die Außendinge erkenne [1]), daß von daher allein auch die Erkenntnisse des allgemeinen zu gewinnen seyen [2]), daß die Erfahrung allein die Begriffe gebe, welche zu Principien und Grundlagen für alle Beweise und Schlüsse dienen müssen [3]) (die berühmte Stelle De an. III, 4, wo die Seele einer unbeschriebenen Tafel verglichen wird, beweiset nichts für den Empirismus des A., wie ihre gewöhnliche Auslegung ist, sondern da wird ohne Zweifel das reine speculative Denken verstanden); endlich aber, daß der Wahrnehmung mehr Glauben beizumessen sey, als dem Gedanken, dem Denken nur, wenn es mit der Wahrnehmung übereinstimme [4]), so wie, daß im Gedanken nicht gleiche Genauigkeit und Gewißheit zu suchen sey, wie in der Erfahrung [5]).

Diesem allen aber wieder gerade entgegen behauptet A. doch auch mit wahrhaft hohem speculativen Bewußtseyn, daß in den Sinnen und durch die Sinne gar keine Wissenschaft zu suchen sey, sondern ein unendlicher und unübersteigbarer Abstand zwischen Erfahrung und Wissenschaft sich finde, indem ein Wissen nur da sey, wo nothwendiges erkannt und vom allgemeinen, dem an sich bekannteren und früheren [6]), ausgegangen und demonstrirt werde, welches aber durch die Sinne nicht könne erkannt werden [7]), sondern nur durch das reine Denken, welches fern und unabhängig von aller äußern Erregung (ἀπαθὴς, χωριστὸς) und rein (ἀμιγὴς), ewig und ununterbrochen nur durch sich

1) De an. III, 8; de sens. 6.
2) Anal. post. I, 18.
3) Anal. pr. I, 30.
4) De gen. an. III, 10.
5) Polit. VII, 2.
6) Anal. post. I, 2.
7) Anal. post. I, 31.

Digitized by Google

selber thätig sich selbst bewege [1]), eins sey mit dem göttlichen Verstande [2]), und allein wahre Wissenschaft besitze; daher heißt es auch, daß das sinnliche schlechter sey als das allgemeine, und vom wahren Seyn wenig oder gar nichts habe [3]), und daß die Erfahrung zur eigentlichen Wissenschaft sich verhalte wie das Thun eines leblosen und bewußtlosen Dinges zu geistiger und selbstbewußter Thätigkeit [4]).

67. Diese nämliche empirische Richtung des A. bezeugt uns auch seine ganze Ausbildung der Logik; denn wenngleich allerdings die Theorie des aprioristischen, der eigentlichen, philosophischen Wissenschaft darin nicht ganz fehlt, so ist doch vorzugsweise dasjenige Denken, dessen Gesetze und Regeln er da entwickelt, das ganz gewöhnliche und erfahrungsmäßige. So in der ganzen Theorie der Urtheile, in den Lehren von dem Denken des möglichen und unmöglichen, des möglich nicht seyenden, des zufällig und künftig wahren und falschen, u. s. w. Ebenso auch in der Theorie der Schlüsse. Hat indessen A. dadurch auch für eigentliche Philosophie keinen großen Gewinn bewirkt, so doch für Wahrheit und Glauben daran überhaupt, indem er durch solche Unterscheidung und Theorie der wahren und falschen Schlüsse den Sieg über die Sophisten vollendete, dadurch daß er ihn zu einem bewußten und seiner Gesetze und Gründe sich bewußten machte, was Sokrates und Platon noch nicht vermochten (vgl. §. 53).

Aus dieser Richtung erklärt sich denn auch, daß A. bei weitem keine so schöne und hohe Idee von Philosophie hatte, wie Platon, auch folglich in seiner Ausführung sie

1) De an. III, 4, 5.
2) Eth. Eud. VII, 14.
3) Met. VII, 4.
4) Met. I, 1.

Digitized by Google

nicht erreichte (vgl. §. 64). Freilich haben wir schon gesehen, daß er durchaus kein gemeiner Empiriker ist, der die Erfahrung selber für Philosophie angesehen hätte; er unterscheidet sehr wohl die Erkenntniß des zufälligen und des nothwendigen, die Erfahrung und eigentliche Wissenschaft (vgl. §. 66), mit dem Bewußtseyn, daß die letztere ein Werk des reinen, selbstthätigen Verstandes seyn, a priori verfahren, von voraussetzungslosem ausgehen, eine freie, unabhängige Wissenschaft seyn müsse (vgl. §. 64) u. s. w. Dessenungeachtet sind daneben bedeutende Mängel nicht zu läugnen, die ihren Grund offenbar in der empirischen Richtung seiner Denkweise haben. Dahin gehört vor allem der Mangel an Einheit in seiner Philosophie: es ist weder Einheit in den Definitionen und Begriffen, keine Ableitung derselben aus einander oder aus einem obersten Principe, A. spricht im Gegentheil von einer Menge von obersten Grundsätzen, welche unabhängig von einander durch sich selber gewiß sind, und bei denen es unvernünftig seyn würde, nach einem Beweise zu fragen [1]), auch wird bei den Definitionen mehr auf die Verschiedenheit der Bedeutungen gesehen, als auf deren Einheit und Zusammenhang; — noch auch Einheit der Wissenschaften: eine oberste Wissenschaft soll es freilich geben, welche das allgemeine aller andern zusammenfaßt, aber sie begründet dieselben nicht [2]), es stehen die andern selbstständig für sich da. Die gleiche Richtung giebt sich darin zu erkennen, daß als Hauptaufgabe der Philosophie durchgehends die Erkenntniß des διοτι ausgesprochen wird, das Erklären also zu einem Verfahren in analytischer Methode mit Ausgehen von dem empirisch gegebenen zufälligen wird, während von eigentlicher Construktion und Ableitung selten die Rede

1) Top. I, 1.
2) Vgl. Ritter's Gesch. d. Phil. III, S. 116, f.

Digitized by Google

ist. Empirische Denkweise und reales Bewußtseyn spricht sich auch in der stets wiederkehrenden Ansicht aus, daß Wahrheit und Falschheit nicht in bloßen Begriffen, sondern nur in Sätzen seyn könnten (denn freilich kann reale Wahrheit nur in Sätzen vorhanden seyn, während doch die Speculation ihre formale Wahrheit bloß in Begriffen produciren kann) [1]).

68. In diese nämliche Klasse von ungelösten Widersprüchen, welche dem A. aus dem Streite des realistischen und des speculativen Bewußtseyns, der Ideen des besondern und des allgemeinen, entstehen, gehören auch die Hauptlehren seiner Physik, wodurch er den Gegensatz gegen Platon's Ideenlehre bildet.

Der Hauptgrund des Gegensatzes ist der, daß es sowohl dem realistischen Bewußtseyn des A., als auch dem speculativen, in welchem die Idee eines Princips der Besonderheit die vorherrschende ist, zuwider ist, daß allein das allgemeine, unveränderliche, ewige (wie bei Platon) ein Seyn, und zwar das wahre Seyn und Wesen haben sollte, indem es weder mit den sinnlichen Erscheinungen übereinstimme, noch allen Anforderungen des speculativen Bewußtseyns genüge. Das sagen alle die gegen Platon gebrauchten Gründe aus, so namentlich der, daß die Ideen nicht die Gründe der speciellen Erscheinungen seyn könnten, weil in ihnen als solchen kein Princip der Bewegung (Besonderung) enthalten sey, ohne ein solches aber könne das allgemeine und ewige nicht Princip des besondern und einzelnen seyn [2]), das sinnliche und vergängliche müsse auch gleiche Gründe haben [3]); sodann der, daß nur sinnliche Einzelwesen

1) Vgl. E. Schmidt: über Begriff u. Möglichk. d. Phil., S. 352, ff.
2) Met. XII, 6; I, 7.
3) De coelo III, 7.

Digitized by Google

eigentliche Existenz hätten, das allgemeine aber, die Gattungen, nur in ihnen eine solche [1]), sollten die Ideen aber selber ein wirkliches Seyn haben, so müßten sie noch von den Einzeldingen getrennt existiren [2]); es könnten endlich die Ideen nicht das Wesen der Einzeldinge seyn, denn das Wesen eines Dinges müsse dem Dinge eigenthümlich seyn, die Ideen aber seyen eben als allgemeines keinem einzelnen Dinge eigenthümlich [3]).

Ganz derselbe Gedanke spricht sich auch in seiner Bestimmung der Hauptkategorieen seiner Metaphysik aus, in den beiden Gegensätzen einerseits von ὕλη und μορφή er anderseits von δύναμις und ἐνέργεια oder ἐντελέχεια. Denn so sehr unbestimmt auch die ersteren beiden Begriffe von A. gebraucht werden, so ist doch das wohl die vorherrschende Bedeutung, daß die ὕλη als gleichgeltend mit dem allgemeinen, unbestimmten, der Gattung gesetzt wird; die μορφή aber als identisch mit dem besondern, der Art, der nähern Bestimmung oder dem Unterschiede (διαφορά). Und da ist es denn bekanntlich doch überwiegend die constante Lehre des A., daß die Materie oder das allgemeine nicht das wahre Wesen die Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit sey, namentlich die allgemeinste oder unendliche Materie, daß dagegen die wahre Wirklichkeit in der Form bestehe, die Form ein vorzüglicheres Seyn habe als die Materie [4]); daß die Wirklichkeit das Princip des Unterschiedes, der Besonderung sey, χωρίζει [5]), der Unterschied aber dem eigentlichen Wesen näher stehe als die Gattung,

1) Met. VII, 13.
2) Anal. post. I, 8.
3) Met. VII, 13.
4) De part. an. I, 1.
5) Met. VII, 13.

Digitized by Google

weßhalb auch häufig der Unterschied vorzugsweise als identisch mit dem Wesen gesetzt wird.

Dem entgegen wird nun aber auch eben so häufig gelehrt, daß gerade das allgemeine oder das gedenkbare (im Gegensatze gegen das wahrnehmbare) das wahrhaft seyende, daß es das frühere und vorzüglichere, der Grund des einzelnen und das göttliche sey, die Gattung sey das ewig bleibende und sich fortpflanzende und dadurch göttliche in den Einzeldingen [1]). Auch geschieht es, daß unter der Materie das sinnliche verstanden wird, unter der wahrhaft seyenden Form aber das allgemeine, der Begriff (wie denn dazu die Bezeichnung der Form durch εἶδος Veranlassung giebt, welches das eine Mal freilich im Gegensatz gegen γένος die Art oder das besondere bezeichnet, im Gegensatz gegen die Einzelwesen aber das allgemeine und den Gattungsbegriff); so daß auch wieder die Materie als das Princip der Vielheit und Besonderung gesetzt wird [2]) während sonst die Form und Wirklichkeit als solches bezeichnet wird (vgl. oben). So auch wird der Begriff des Wesens, der Substanz (οὐσία) unbestimmt gebraucht, so daß bald nur die Einzeldinge darunter sollen befaßt werden, bald aber wieder das, was Gegenstand der allgemeinen Begriffe ist. Auch über das Prioritätsverhältniß zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit widersprechen sich die Lehren des A.: für gewöhnlich gilt die Möglichkeit als das frühere, alles Werden wird dargestellt als ein Übergehn aus der (also früheren) Möglichkeit in die Wirklichkeit, während an andern Stellen [3]) ausdrücklich bewiesen wird, daß die Wirklichkeit das frühere ist.

69. Ganz übereinstimmend sind denn auch die Lehren

1) De an. II, 4.
2) Met. XII, 2. 8.
3) Met. XII, 7; IX, 8.

des A. von dem letzten Grunde alles Seyns, indem er denselben vorzugsweise durch die Kategorie der ἐνέργεια als Princip der Wirklichkeit und Einzelheit, der Besonderung, Form und Bestimmung im Gegensatz gegen die allgemeine, unbestimmte Materie und Möglichkeit bestimmt.

Realistisch ist schon seine bekannte Unterscheidung der vier Arten von Gründen oder Ursachen, indem er darin den logischen Grund, den Begriff, die Form oder das Wesen des Dinges — von den übrigen realen Gründen, der Materie, der bewegenden Ursache und dem Endzwecke sondert. Dem entgegen aber identificirt er auch wieder eben so oft die meisten dieser unterschiedenen Gründe: der Begriff, den der Künstler von seinem Werke hat, ist zugleich sein Zweck, beide sind aber auch die ihn bewegende Ursache [1]), die Form (εἶδος) oder die Gattung ist auch zugleich das fortpflanzende (also bewegende) Princip (vgl. §. 68), das Wesen der Dinge ist auch ihr Zweck u. s. w.

Die drei hauptsächlichsten unter diesen Arten der Ursachen sind dem A. identisch und werden von ihm zusammengefaßt in dem Begriffe der ἐνέργεια: dieselbe als Wirklichkeit, im Gegensatz gegen die bloße allgemeine Möglichkeit, ist identisch mit der Form (vgl. §. 68) oder dem Wesen des Dinges; es liegt in dem Worte aber zugleich auch der Begriff der Thätigkeit (also einer bewegende Ursache), und zwar einer Thätigkeit, die auch ihren Zweck in sich selbst hat (im Gegensatz gegen das bloße Werden oder Geschehen [2]) zu einem andern Zwecke), weßhalb sie denn auch als gleichbedeutend mit ἐντελέχεια, dadurch zugleich aber als identisch mit der Seele der Dinge gesetzt wird. So sehr aber auch

1) Met. XII, 4.
2) Met. IX, 6.

Digitized by Google

diese andern drei Arten der Ursachen von A. identificirt werden, so doch niemals mit der Materie, als gegen welche sie sowohl einzeln als auch zusammengefaßt in dem Begriffe der ἐνέργεια den §. 68 dargestellten Gegensatz bilden.

Die nämlichen Bestimmungen finden sich denn auch in dem Begriffe des absoluten Grundes der Dinge, als in dessen Hauptmerkmale, der ἐνέργεια, eine Identificirung jener drei Arten von Ursachen, mit Entgegensetzung gegen die allgemeine und unbestimmte Materie statt findet. Die absolute ἐνέργεια nämlich ist zuerst das oberste bewegende, in der Wirklichkeit sich bethätigende Princip, damit zugleich aber auch zweitens das absolute Princip der Form und des Wesens, der Bestimmung und Besonderung, endlich auch drittens der absolute Zweck, nämlich einestheils ein Princip der Thätigkeit mit Zweck in sich selbst (vgl. oben) und ein Bewußtseyn seiner selbst, nämlich der sich selbst denkende Gedanke [1]), anderntheils der absolute Zweck aller andern Dinge, indem die absolute und freie Thätigkeit des Gedankens in sich selbst zugleich mit der höchsten Lust und Seligkeit verbunden ist, welche als solche von allen andern Dingen begehrt wird und dadurch diese bewegt, selber unbewegt bleibend [2]). Es spricht sich in diesen Bestimmungen ein hohes speculatives Bewußtseyn aus von der erzeugenden und bewegenden Kraft des absoluten Gedankens, welcher vom unbewegten Mittelpunkte des reinen Denkens aus in steter Bewegung das besondere aus dem allgemeinen hervorgehen läßt, ihm Form und Bestimmung gebend. Und sehr wohl ist sich A. dieses seines Hauptgedankens bewußt, so wie des Gegensatzes und Fortschrittes, den er dadurch gegen Platon macht, gegen welchen der hauptsächlichste Vorwurf immer

1) Met. XII, 7. 9.
2) Met. XII, 7.

Digitized by Google

der ist, daß in seinen Ideen kein Princip der Bewegung enthalten sey (vgl. §. 68), indem freilich immer gesagt werde, daß in ihnen ewige Bewegung sey, aber nicht, woher diese denn komme [1]).

So wie nun aber die ἐνέργεια dem A. stets im Gegensatz gegen die Materie steht, so denn auch und um so viel mehr die absolute ἐνέργεια, welche schon eben als solche immateriell seyn muß [2]). So aber kann sich denn A., so sehr er auch selbst dem Anaxagoras den Dualismus zum Vorwurfe macht, derselben Consequenz nicht entziehen, daß neben diesem Absoluten eine ewige und unendliche Materie als zweiter letzter Grund anzunehmen sey, indem dieselbe auch schon als unendliche nicht als ein abgeleitetes, sondern als ein oberster Grund zu betrachten sey, weil das unendliche keinen andern Grund haben könne [3]). Der Gegensatz dieser zwei Principien wird von A. noch auf verschiedene Weise ausgedrückt, nicht bloß als der von bewegender Ursache und Materie, sondern auch als der von Wirklichkeit und Möglichkeit [4]), von Form und Materie, Form und Unendlichem, Bestimmung und Unbestimmtem, endlich als der von (bewußtem) Zweck und (unbewußter) Nothwendigkeit [5]). Nirgends aber ist zu verkennen, daß das Princip der Wirklichkeit, der Form und Besonderheit dem A. bei weitem das wichtigere und höhere ist.

70. Dieselbe Art und Weise des A. finden wir auch in seiner Ethik: auch hier besteht sein eigenthümliches in dem Geltendmachen des empirisch sinnlichen im Gegensatz

1) Met. I, 6; XII, 6.
2) Met. XII, 6.
3) Phys. III, 4. 6.
4) Phys. III, 6.
5) De part. an. I, 1.

Digitized by Google

gegen den vorherrschenden Rationalismus des Platon, aber auch hier mit wenig Entschiedenheit und Consequenz. Der Gegensatz von Platon und A. ist in der Hauptsache kein anderer als der zwischen Kynikern und Kyrenaikern (vgl. §. 47 und 48), nur noch von andern Seiten und Gesichtspunkten aus aufgefaßt.

Zuerst freilich gestaltet er sich ganz so wie bei den Kyrenaikern: das sittliche soll nicht allein abhängen von der Selbstbestimmung der Vernunft, sondern auch von äußeren Zwecken, indem A., wenn auch mit einigem Schwanken, das höchste Gut, die Glückseligkeit, zum großen Theile in den Besitz äußerer Güter setzt. Daß nun aber auch diese äußern Güter nach dem Maaßstabe der Lust und Unlust gemessen werden sollen, sagt A. freilich nicht ausdrücklich, er sagt im Gegentheil sogar, die Lust sey nicht das gute, es gebe auch falsche Lust; dessenungeachtet liegt offenbar dieser Maaßstab bei ihm zu Grunde: denn die äußern Güter werden bestimmt als Gegenstände der πάθη, diese aber wieder nur als Lust und Unlust, oder als solche Bewegungen des Geistes, denen Lust und Unlust folgen [1]).

Daneben aber hat doch auch A. die Lehre, daß Vernunft und Tugend das über dem sinnlichen stehende und demselben das Maaß (Mittelmaaß) gebende sey (in demselben Anwendung und Bethätigung finde, vgl. §. 48).

Diesem gemäß, nur in anderer Weise (nämlich von Seiten der Geistesthätigkeiten, worin das sittliche bestehe) aufgefaßt ist die Bestimmung, daß die Tugend nicht bloß bestehe im Wissen, dem Thun der Vernunft, sondern mehr im sinnlichen, im Empfinden und Begehren, daß zur Tugend wesentlich ein unvernünftiger Trieb gehöre. Freilich gehöre auch ein Wissen dazu, die Tugend sey οὐκ ἄνευ

1) Eth. Nic. II, 4.

Digitized by Google

ἐπιστήμης, aber einestheils sey dieß praktische Wissen dessen, was da seyn soll, ein ganz anderes, als das eigentlich speculative Wissen, welches ebensowohl gutes als böses zum Gegenstande habe; anderntheils könne man eben das Wissen des guten nicht haben, ohne schon ein gutes Streben und Wollen zu haben, das Streben also sey das frühere und wichtigere, wenngleich eine vollkommne Tugend nur durch Wissen möglich sey [1]), denn bei guten Neigungen ohne Wissen könne wohl Gutmüthigkeit, aber keine Tugend vorhanden seyn.

Dem entgegen drängt sich dem A. doch auch die andere Ansicht auf (vgl. §. 61), daß das speculative Denken selbst, das Denken nach eigenen Gesetzen (ἡ καθ' ἑαυτὴν νόησις) schon an und für sich eine Erkenntniß des guten (τοῦ ἀρίστου) sey [2]); womit sich die andere verwandte verbindet, daß das Wissen höher sey als alle Tugend, als alles bloß sittliche, oder auch, daß es die göttliche Tugend sey, um deretwillen alle andere bloß menschliche, ethische Tugend da sey.

71. Ein anderer Ausdruck derselben Richtung zeigt sich ferner in der Bestimmung der ethischen Erkenntniß oder des Wissens von dem sittlichen, daß dasselbe ein empirisches, kein speculatives sey. Nennt freilich A. auch mitunter die Ethik mit dem Namen der praktischen Philosophie, so werden doch noch viel öfter Ethik und Philosophie geschieden, die ethische φρόνησις von der eigentlichen ἐπιστήμη oder Speculation [3]). Daher will auch A., die Ethik soll nicht von dem guten an sich, von dem absolut guten reden, wie die Speculation vom Absoluten, sondern nur von dem-

1) Eth. Nic. VI, 13.
2) Met. XII, 7.
3) Eth. Nic. VI, 5. Eth. Eud. V, 5. Magn. Mor. I, 35.

Digitized by Google

jenigen guten, welches durch unser Handeln werden soll und kann, wie sie denn auch nicht nach zu hohen Idealen streben soll, sondern nach solchem, was für uns zu verwirklichen möglich [1]); woher denn auch zuerst bei A. die Ethik als Philosophie des menschlichen bestimmt wird [2]).

Dieser Ansicht entspricht auch ganz die Behandlung der Ethik bei A., die er ganz empirisch psychologisch, nur als Wissenschaft von unserm Handeln und Wollen betrachtet.

Im Gegensatz hiermit macht sich aber auch wieder die entgegengesetzte, mehr speculative Ansicht geltend: nicht bloß die schon oben (§. 70) erwähnte, daß die Speculation an sich selbst zugleich auch Erkenntniß des guten sey, sondern auch die damit zusammenhängende, daß es ein objektives höchstes Gut und absoluten Zweck gebe, welcher bestehe in der absoluten göttlichen ἐνέργεια, welche als solche selbst das beste, die höchste Lust und Seligkeit, und dadurch der Gegenstand des Begehrens aller Dinge, dadurch aber wieder die bewegende Kraft des Alls sey [3]). Eine Folge dieser Lehre ist es dann, daß die ἐνέργεια überhaupt als identisch mit dem guten gesetzt, daß alle Lust als Folge oder Endpunkt einer ἐνέργεια, endlich die Glückseligkeit selbst stets als eine ἐνέργεια definirt wird. Dem gemäß ist es auch, daß der Begriff der Form, als deren Princip wir die ἐνέργεια haben kennen lernen (vgl. §. 68 u. 69), als gleichbedeutend mit dem des Zweckes gesetzt wird [4]).

1) Eth. Nic. I, 4. Magn. Mor. I, 1.
2) Eth. Nic. X, 10.
3) Met. XII, 7.
4) Phys. II, 8.

Digitized by Google

IV. Die Stoiker.

72. Nach Aristoteles finden sich wenig Fortschritte von Bedeutung in der griechischen Philosophie, nur noch bei den Stoikern und dem Epikuros, und auch da ist nur in Einzelheiten der Logik und Ethik etwas geleistet, was aber nicht in Vergleich kommt mit den großen Leistungen der voraufgehenden Systeme.

In der Logik ist das wichtigste aus dieser Zeit das Aufkommen der Frage nach dem Kriterium der Wahrheit, eine neue Auffassung der Frage nach dem letzten Grunde der Wahrheit und Gewißheit, nämlich eine mehr subjektive Auffassung derselben. Wenn Platon und Aristoteles unter dem Grunde der Erkenntniß, welchen die Philosophie zu suchen habe, immer nur denjenigen allgemeineren und allgemeinsten Gedanken verstanden, woraus die besondern abzuleiten seyen: so nahmen sie diesen Grund in einer ganz objektiven Weise, als ein daseyendes Objekt, welches andere hervorbringt, und die Gedanken wurden als Objekte unter andern Objekten betrachtet, noch ohne bestimmt hervortretendes Bewußtseyn des wichtigen Gegensatzes von Subjekt und Objekt; — es ist aber eine ganz andere Weise, die Sache anzusehen, wenn da gefragt wird, was der Grund der Wahrheit und Erkenntniß für uns sey, d. h. der Grund des Fürwahrhaltens, der Gewißheit für das Subjekt, im Gegensatz gegen das Objekt. Und da ist es ein Suchen nach einem letzten Grunde, wenn man in dem Kriterium der Wahrheit ein oberstes oder allgemeinstes wahres haben wollte, dessen Erscheinung in allen besonderen Erkenntnissen für uns der Grund des Fürwahrhaltens sey. Es fehlt allerdings diese Auffassung der Frage auch

Digitized by Google

in den frühern Systemen nicht ganz, wie uns ja auch die Späteren, namentlich Sextos, von den meisten anführen, was bei ihnen als Kriterium der Wahrheit angegeben werde; es stimmen jedoch die Zeugnisse bestimmt dahin überein, daß die klare und bewußte Aufstellung dieser Frage erst dieser Zeit nach Aristoteles angehört.

Die Art und Weise nun freilich, wie dieselbe von den Stoikern beantwortet wird, hat wenig philosophischen Werth, denn, wird gleich berichtet, die älteren Stoiker hätten nur die richtige Vernunft, den ὀρθὸς λόγος als Kriterium angegeben, diese Vernunft aber als objektiv und identisch gedacht mit dem göttlichen λόγος, dem Grunde des Seyns: so ist doch bald die subjektive Seite der Frage mehr hervorgetreten, zugleich aber auch eine weniger speculative Beantwortung derselben, denn in der καταληπτικὴ φαντασία wird doch vorzugsweise die ganz gemeine sinnliche Gewißheit der αἴσθησις verstanden, wenngleich freilich wieder gesagt wird [1]), daß auch die Wahrnehmung nur vermittelst des Denkens ihre Gewißheit habe. Auf alle Fälle aber haben sich die Stoiker zu der Idee einer höhern speculativen, aprioriſchen Wahrheit nicht erhoben.

Mit dem Aufkommen der Frage nach dem Kriterium der Wahrheit will Hermann [2]) eine neue Periode und eine neue philosophische Wissenschaft, noch außer der Logik, beginnen lassen; und allerdings hat er Recht darin, daß die Stoiker selbst einmal diese Untersuchungen als von der Logik noch verschieden zu setzen scheinen. Aber einestheils ist diese Frage doch im wesentlichen nicht verschieden von denen der Logik, wie wir eben gesehen haben, und da kann es uns gleichgültig seyn, was für Einthei-

1) Sext. Emp. adv. Math. VIII, 10.
2) Über Ritter's Darst. u. s. w. S. 5, 7 u. 17.

Digitized by Google

lungen die Stoiker machen; anderntheils sind auch die Berichte wieder überwiegend dafür vorhanden, daß auch die Stoiker die Bestimmungen über das Kriterium zur Logik rechneten [1]).

73. Die Physik der Stoiker ist wohl eher als ein Rückschritt zu betrachten, nicht bloß wegen der erneuerten Identificirung der absoluten Vernunft und Materie, sondern auch weil weit weniger Interesse an den Begriffen als solchen als an den Objekten darin sich zeigt. Der am meisten speculative Gedanke: daß jedes Ding unter einem λόγος (allgemeinen Gesetze oder Gedanken) begriffen sey, und alle zusammen wieder unter dem allgemeinsten λόγος, welcher die Gottheit sey, — kommt doch auf Eins heraus mit Platon's Ideenlehre.

Tüchtigeres leistet noch die Ethik. Hier tritt zwischen der Stoa und Epikuros noch einmal derselbe Gegensatz hervor, den wir zwischen Kynikern und Kyrenaikern, Platon und Aristoteles haben kennen lernen (vgl. §. 70), nur noch wieder unter neuen Gesichtspunkten. In besonders kühner Consequenz und mit besonders lebendigem, nur etwas einseitigem speculativen Sinne finden wir das rationale Princip bei den Stoikern ausgeführt.

Dahin gehört zuerst das, worin sie mit den Kynikern und Platon übereinstimmen, daß das sittliche allein auf einer Selbstbestimmung der Vernunft beruhen solle, unabhängig von allem äußern, namentlich von Lust und Unlust, gegen welche der Weise nur ἀπάθεια beweisen, und allein nach der Einen Vernunft und in Übereinstimmung mit derselben oder mit sich selbst, ὁμολογουμένως leben solle. Und wenn auch ein anderes Princip der Stoiker war, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben, so sollte doch nach ihnen

1) Vgl. Ritter's Gesch. d. Phil. III, S. 521.

ihnen die Natur des Menschen nichts anders als Vernunft seyn [1]), so daß beide Formeln auf Eins herauskommen: nur die Vernunft und ihre Güter, Weisheit und Tugend sollen für ein Gut, d. h. Gegenstand des Strebens und Bestimmungsgrund des Willens gelten, die Lust eher für ein Übel, wenigstens für nicht naturgemäß [2]). (Dabei trat denn freilich dieselbe Verlegenheit ein, was denn nun die Motive der Vernunft zum Handeln seyen, wo denn doch die Stoiker zuletzt zu den Trieben der Selbsterhaltung, die doch nichts anderes sind als Lust und Unlust, ihre Zuflucht nehmen mußten) [3]).

Ein anderer Punkt des Rationalismus und der Übereinstimmung mit Sokrates, theilweise mit Platon, ist der, daß auch den Stoikern die Tugend identisch ist mit dem Wissen, und die Philosophie zugleich ein Streben nach Wissen und nach Tugend ist [4]); wobei sie denn auch zu den Ansichten kommen, daß die Tugend durchaus lehrbar sey, und niemand wissend böses thue [5]).

74. Weiter aber noch als die rationalistischen Vorgänger gehen die Stoiker in der Bestimmung des *summum bonum* durch die Kategorieen des Absoluten, und darin daß sie eben die Tugend als dieß höchste Gut setzen, weil von bloß äußerlichen Gütern diese Kategorieen nicht auszusagen möglich. Dabei ist zugleich das als ein Fortschritt zu betrachten, daß sie dieß summum bonum von einer mehr subjektiven Seite, als im Besitze eines Subjektes, des

1) Cic. Fin. IV, 11.
2) Sext. Emp. adv. Math. XI, 73.
3) Diog. L. VII, 85.
4) Plut. de plac. phil. prooem.; Sen. Ep. 89.
5) Diog. L. VII, 125. Stob. Ecl. II, p. 110. Plut. de Stoic. rep. 27.

Digitized by Google

Weisen, seyend darstellen: so wie in der Dialektik die Frage war, was für uns der letzte Grund der Erkenntniß sey; so in der Ethik die, was denn für uns, für den Weisen, die letzte Norm oder Art und Weise des Handelns sey.

Zu diesen philosophischen, dem höchsten Gute beigelegten Kategorieen gehört zunächst die, daß dasselbe, die Tugend, nur Eine sey, in verschiedenen Beziehungen: nicht bloß eine Einheit des tugendhaften Willens und Wissens in allen einzelnen Handlungen und Erscheinungen, sondern auch ein Sichgleichbleiben des Lebens und der Gesinnung in unverbrüchlicher Consequenz und Treue gegen sich selbst, ein ὁμολογουμένως ζῆν oder καθ' ἕνα λόγον ζῆν; — eine Einheit, wie sie von äußerlichen Gütern und Glückseligkeit nie auszusagen möglich ist.

Mit dem Sichselbergleichseyn verbindet sich sofort das Merkmal der Unveränderlichkeit: das Absolute, und so denn bei den Stoikern das höchste Gut, läßt kein Mehr noch Minder zu, ist abgeschlossen, weder durch die Dauer der Zeit noch durch äußern Zuwachs zu erhöhen, wird daher nur entweder ganz und gar oder gar nicht besessen, kann nicht durch Annäherung erreicht werden und es giebt keinen Mittelzustand [1]); (dabei liegt die phil. Idee zum Grunde, daß die Allgemeinheit des Gedankens nur entweder ganz oder gar nicht da ist, nicht durch Annäherung der Empirie erreicht werden kann, sondern noch ganz fehlt, wenn sie nicht absolut da ist); daher ist denn auch der Zustand des Weisen ohne allen Wechsel der Empfindungen, die völlige ἀπάθεια; — welches alles wieder bei äußerer Glückseligkeit nicht möglich ist.

Das höchste Gut soll ferner unabhängig seyn von allem äußern, darum besteht es auch nur in etwas inner-

1) Stob. Ecl. II, p. 196, 198; Diog. L. VII, 127.

Digitized by Google

lichem, der Tugend; daher aber hat der Weise einestheils diese Selbstgenugsamkeit und Bedürfnißlosigkeit, andrerseits die Erhabenheit über alle äußern Schickungen, welche ihn in seiner ἀπάθεια nicht rühren.

Endlich gehört hierher die Bestimmung, daß das gute identisch sey mit dem allgemeinen, wie bei Platon (vgl. §. 61). Ist die Tugend identisch mit dem Wissen, so ist auch der Gegenstand alles Wissens, das allgemeine, zugleich das gute, und die Speculation an sich schon die Erkenntniß des guten. Daher wird denn auch die Natur, d. h. das allgemeine oder der Inbegriff der allgemeinen Gesetze, zur Norm des guten erhoben, und zum Princip: der Natur gemäß, oder „nach Erfahrung dessen, was von Natur geschieht“ [1]), leben. (Nur freilich haben auch Laster und Sünde ihre allgemeine Natur, soll auch denen gemäß gelebt werden? vgl. §. 61, Anm.) Dasselbe wird auch ausgedrückt durch die Formel, es solle gehandelt werden in Übereinstimmung mit dem λόγος σπερματικός jedes Dinges, d. h. mit dem ihm inwohnenden allgemeinen (ganz das, was bei Platon die Ideen), und der allgemeinste göttliche λόγος sey das gemeinsame Gesetz für alle Wesen. —

V. Epikuros.

75. Was nun noch die Philosophie des Epikuros anlangt, so ist darüber schon nur die eine Stimme, daß wir darin im allgemeinen, namentlich in seiner Physik, in der Läugnung des νοῦς als des Absoluten, nur einen Rück-

1) Diog. L. VII, 87; Cic. Fin. III, 9.

Digitized by Google

schritt der Philosophie zu erkennen haben; es sind auch nur zwei Punkte seiner Lehre, die davon eine Ausnahme machen, seine Ethik und die Bestimmungen über das Kriterium der Wahrheit.

In Beziehung auf letzteren Punkt ist es allerdings als ein Verdienst des E. anzuerkennen, daß er zu den ersten gehört hat, bei denen diese Frage mit bestimmtem Bewußtseyn zur Sprache kommt, und eine Antwort darauf versucht wird; wenn auch nicht zu läugnen ist, daß die Resultate des E. ganz und gar keinen hohen Grad von speculativem Bewußtseyn verrathen, im Gegentheil sogar fast allen Ernst nicht bloß der Philosophie, sondern überhaupt der Wahrheitsforschung und Wissenschaft aufgeben.

Denn nicht bloß, daß im Gegensatz gegen eigentliche Philosophie der crasseste Empirismus gepredigt wird, die Sinne als das einzige Princip der Erkenntniß, und aller Verstand als nur auf ihnen beruhend und von ihnen abhängig [1]); sondern es wird auch jede Erkenntniß von eigentlicher Wahrheit als unmöglich und überflüssig aufgegeben: denn freilich wird als ein Kriterium der Gewißheit angegeben die Evidenz, ἐνάργεια, aber eine Evidenz, wie sie allen und jeden Vorstellungen, namentlich den sinnlichen oder den Empfindungen, aber auch denen der Wahnsinnigen und Träumenden, zukomme [2]), welche daher aber auch noch nichts von den Objekten aussagen. Von der bloßen Vorstellung verschieden aber ist noch die Meinung (δόξα, ὑπόληψις), das Urtheilen, welches von Objekten etwas aussagt, und wahr oder falsch seyn kann, je nachdem es durch Empfindungen bestätigt wird oder nicht [3]). Die Vorstellungen

1) Diog. L. X, 31.
2) Diog. L. X, 31—33.
3) Diog. L. X, 34. 50.

Digitized by Google

stellen nun freilich etwas den Dingen ähnliches dar, aber es läßt sich nicht unterscheiden, welche dieß thun und welche nicht [1]). Außerdem läßt sich durch Analogieschlüsse auf Vorstellungen von dem nicht wahrnehmbaren kommen, aber auf mannigfache, von denen dann die einen eben so viel Evidenz haben als die andern [2]).

Man sieht, es ist von eigentlicher Erkenntniß und Wahrheit gar nicht die Rede, noch weniger von höherer Wissenschaft; alles Vorstellen und Denken wird auch nur betrachtet als Mittel zu den Zwecken des Handelns, die Philosophie nur als Thätigkeit des Denkens zur Erwerbung eines glückseligen Lebens [3]).

76. Von größerer Bedeutung und mehr philosophischem Werth ist des E. Ethik, ein achtungswerther Fortschritt des Gedankens, und welche nicht Schuld daran ist, wenn sie von der Gemeinheit späterer Schüler so gedeutet und angewandt worden ist, daß epikurisch und unsittlich fast für gleichbedeutend gilt. Wie man aber auch über den moralischen Werth dieser Ethik denken mag, so ist man doch darin fast allgemein einverstanden, daß wir in ihrem Gegensatze gegen den Stoicismus der Hauptsache nach keinen andern zu erkennen haben, als den der Kyrenaiker gegen die Kyniker, des Aristoteles gegen den Platon, der Sinnlichkeit gegen die Vernunft; nur freilich stellt derselbe auch hier wieder in eigenthümlicher Weise sich dar.

Am meisten Übereinstimmung mit dem Kyrenaismus findet sich in dem Gesichtspunkte und der Bestimmung: daß Tugend und Weisheit nicht in der Selbstbestimmung der Vernunft allein, sondern nur in deren Anwendung auf Lust

1) Sext. Emp. adv. Math. VIII, 63. Diog. L. X, 46. 49.
2) Diog. L. X, 113, sq.
3) Sext. Emp. adv. Math. XI, 169.

Digitized by Google

und Sinnlichkeit bestehen könne und nicht ohne letztere möglich sey [1]), weßhalb auch die Haupttugend, aus welcher alle übrige hervorgehen [2]), die Klugheit sey, d. h. die Berechnung des nützlichen und schädlichen, des angenehmen und unangenehmen; und die Tugend sey ein Gut eben nur als Mittel zur Lust [3]). Dieselbe Übereinstimmung ist auch darin, daß auch E. dennoch die Vernunft unbedingt über alles sinnliche setzt, und von dem Weisen eine gänzliche Unabhängigkeit davon und Herrschaft darüber fordert: er solle sich durch Mäßigkeit von allen Bedürfnissen unabhängig machen [4]), so wie frei von ängstlicher Sorge und heftiger Begierde, von Aberglauben und Furcht vor der Zukunft oder höhern Mächten (dazu solle die Physik dienen); es sey wahre Glückseligkeit nicht möglich ohne diese Herrschaft der Vernunft, und es sey besser, mit Vernunft unglücklich (in andern Beziehungen), als ohne Vernunft glücklich seyn [5]).

Der höhere Standpunkt des E. besteht darin, daß er in höherem Grade philosophische Vorstellungen von dem höchsten Gute (dieses, so wie bei den Stoikern, als in dem Subjekte des Weisen seyend vorgestellt) entwickelte. Dasselbe sollte nicht bestehen in einzelnen Genüssen und Akten der Lust, sondern etwas allgemeines seyn, die Glückseligkeit des ganzen Lebens [6]), ferner etwas Beharrliches, bleibendes, nothwendiges, unveränderliches, eine ἡδονὴ καταστηματική, darum aber ein gegensatzloses, ein Indifferenzpunkt, wie das in den Vorstellungen der ἀπονία und ἀταραξία sich ausspricht; es sollte endlich von allem äußern

1) Diog. L. X, 132.
2) l. l.
3) Athen. XII, 67. p. 546.
4) Diog. L. X, 130.
5) l. l. 135. 132.
6) l. l. 148.

Digitized by Google

unabhängig seyn, weßhalb es auch bei E. in den Beschreibungen des Weisen heißt, daß sein Schicksal nicht durch den Zufall, sondern wesentlich durch Vernunft bestimmt werde [1]).

Ein neuer, dem E. eigenthümlicher Gesichtspunkt in diesem Gegensatze gegen das rationale Princip ist auch seine Bestimmung des ethischen Erkenntnißprincips oder des Kriteriums des guten und nichtguten, als welches Kriterium er seiner Richtung gemäß das sinnliche, die πάθη aufstellt.

VI. Der Skepticismus.

77. Die letzte kräftige und wirklich großartige Erscheinung des griechischen philosophischen Lebens ist der Skepticismus der Pyrrhonischen Schule und der neuen Akademie. Bei den Fragen nach den Kriterien und letzten Gründen der Wahrheit mußte man am Ende inne werden, daß dieselben alle nur subjektiv, nur in uns seyn können, wie denn diese Einsicht auch schon bei Epikuros und den Stoikern sich aufdrängt (vgl. §. 75 und 72): das aber konnte dem nach Objektivität strebenden griechischen Geiste, der einen Realismus im strengsten Sinne des Wortes haben wollte (vgl. §. 17), nicht genügen, daher endete die griechische Philosophie in Skepticismus, d. h. diejenigen kräftigeren Geister, in denen noch am lebendigsten das speculative Streben war und welche daher bei dem innern

1) l. l. 144.

Widerspruche weder mit Unphilosophie noch mit bloßer Überlieferung sich wollten genügen lassen, wendeten demselben sich zu.

Der Skepticismus besteht darin, daß der Geist, wenn die vielen vergeblichen Versuche, positive Wahrheit zu finden, die Hoffnung darauf ihn aufgeben lassen, alsdann das Ziel der Philosophie, die Weisheit, die Einheit und Einstimmung des Geistes mit sich selbst und die Unerschütterlichkeit darin (die ἀταραξία), in etwas negativem sucht, nämlich in der absoluten Zurückhaltung (ἐποχή) seiner Entscheidung über Wahrheit und Unwahrheit, und in der Consequenz und unverbrüchlichen Gleichheit dieses negativen Verhaltens.

Und darin hat der griechische Skepticismus eine wunderbare Consequenz bewiesen, die ihn gegen alle meistens sehr nahe liegende Einwürfe und Vorwürfe seiner Gegner (z. B. der Skepticismus habe Wahrheit eben in der Behauptung, daß wir keine Wahrheit hätten, und ähnlich) rechtfertigt und sicher stellt, eine Consequenz, welche er besonders durch die Unterscheidung der bloß subjektiven Gewißheit von eigentlicher Wahrheit und Erkenntniß zu erreichen weiß, indem er subjektive Gewißheit zu haben allerdings nicht läugnet, sie aber nicht für objektive Wahrheit gelten lassen will [1]). In dieser Unterscheidung wird zweierlei ausgesagt: zuerst der große Gegensatz des objektiven und subjektiven, sodann aber auch der Gegensatz der höhern und niedern Wahrheit (vgl. §. 10), und der Trieb nach jener, der sich mit einer Wahrheit, wie sie sich in der gewöhnlichen sinnlichen Gewißheit ausgiebt, nicht begnügen will.

Der Skepticismus in dieser Weise ist keine Erscheinung der beginnenden, frischen, sondern der endenden Philo-

1) Vgl. E. Schmidt: Über Begriff u. Möglichkeit d. Philosophie, S. 288. ff.

sophie, denn er ist nicht bloß das Bewußtseyn der noch ungelösten Aufgaben und Probleme der Wahrheitsforschung, wobei noch der frische Muth und Eifer sie zu lösen; sondern er ist ein theilweises Aufgeben dieser Hoffnung, welches erst nach vielen als vergeblich erkannten Versuchen, und zu einer Zeit, wo der Geist eines Volkes nicht mehr die produktive Kraft und das Bewußtseyn derselben, den Glauben an sich selbst besitzt, eintritt. Denn er ist nicht identisch mit dem Zweifel (wie freilich die gewöhnliche Meinung), denn dieser ist ein Zustand der Unruhe in dem Hinundherwogen zwischen den entgegengesetzten Gründen und in dem eifrigen Suchen nach Entscheidung; der Skepticismus aber will gerade das Gegentheil, nämlich die unerschütterte Ruhe des Geistes, und die erlangt er nicht anders als dadurch, daß er sich über die Gegensätze der Gründe und Meinungen erhebt, sie nicht an sich kommen, noch durch sie sich bewegen läßt, indem er die Hoffnung auf Entscheidung größtentheils aufgiebt, wenngleich er den Wunsch und das Suchen darnach (σκέπτεσθαι, ζητεῖν) beibehält. Wenn dagegen z. B. Sokrates sagt, er wisse, daß er nichts wisse, oder wenn Descartes den Skepticismus für den Anfang der Philosophie erklärt, so ist dieser Skepticismus nur ein Bewußtwerden der noch nicht erreichten Aufgaben des Wissens und ein frisches Sichhineinstürzen in die unruhigen Wogen des Zweifels und der entgegengesetzten Gründe, er soll auch eben nur der Anfang der Philosophie seyn, nicht das letzte Ziel, worin der Geist mit Beruhigung (ἀταραξία) beharren zu können meint [1]).

Ist nun aber auch der griechische Skepticismus ein gewisses Aufgeben der Wahrheit, so doch auch wieder nicht

1) Vgl. Spinoza princ. phil. Cartes. p. 1. Hegel's Gesch. d. Phil. III, S. 335, f.

identisch mit der Sophistik (vgl. §. 41), denn er bewahrt doch die Anerkennung der Heiligkeit der Wahrheit (die freilich nur nicht für uns wirklich ist), ist kein frivoles Mißbrauchen derselben zu beliebigen Zwecken.

Ein bedeutender Unterschied zwischen der Pyrrhonischen Schule und der neuen Akademie ist nicht da; derjenige, welchen Sextos [1]) angiebt, daß die Akademie die Möglichkeit der Wahrheit geläugnet habe, wird durch die Aussprüche der Akademiker selbst widerlegt. Die bedeutendste Verschiedenheit besteht nur im Ausdrucke.

a) Mit Recht vertheidigt Hermann auch den Skepticismus gegen Ritter's geringschätzige Behandlung [2]), aber auch H. faßt ihn unrichtig auf, wenn er das wesentliche in ihm als identisch mit dem wesentlichen der Sophistik und sokratischen Philosophie, nämlich als ein frisch aufstrebendes Bewußtwerden der Probleme der Philosophie und Dialektik, betrachtet, wovon wir den Unterschied so eben haben kennen lernen.

b) Es ist hier nicht der Ort, ausführlich die wissenschaftliche Tüchtigkeit dieses Skepticismus, die wunderbare Consequenz des Gedankens in ihm zu beweisen, und ihn gegen die Ungerechtigkeiten seiner Gegner, besonders in neuerer Zeit, zu vertheidigen; auch habe ich schon anderswo dieß auszuführen versucht [3]). Allerdings bringt der Skepticismus der Philosophie keinen positiven Gewinn oder Fortschritt, es ist aber jede Größe des Gedankens zu schätzen, ist sie auch nur negativ; denn dadurch wird sie noch nicht „antiphilosophisch" [4]).

---

1) Pyrrh. Hyp. I, 1—4.

2) Vgl. Über H. Ritter's Darst. u. s. w. S. 3, f.

3) Vgl. E. Schmidt: Über Begriff u. Möglichk. der Philosophie, S. 288, ff.

4) Vgl. Ritter's Gesch. d. Phil. III, S. 427.

Beschluß der griechischen Philosophie.

78. Nach den Zeiten Epikur's und der ersten Stoiker findet sich nach unserm bisherigen Maaßstabe bei den Griechen nichts mehr, was als ein thätiges Leben und Fortschreiten der Speculation anzusehen wäre. Daß als solches nicht das bloß traditionelle Fortbestehen der alten Lehren zu betrachten ist, darin sind die meisten einig. Es sind aber einige, die Gestalt der alten Philosophie verändernde Erscheinungen, die man als solches ansehen, und mit deren Eintreten man selbst neue Perioden der griechischen Philosophie beginnen will, welche aber nach unserm Maaßstabe nur als Erscheinungen der Nichtphilosophie, zum Theil sogar der Unphilosophie gelten können.

Wenn namentlich durch Epikur, noch mehr aber durch die spätern Stoiker eine Zeit begann, wo durchaus die Ethik den Hauptgegenstand der Betrachtung ausmachte, Dialektik und Physik aber in den Hintergrund traten, so war das, wie auch schon früher (vgl. §. 18, Anm. b) bemerkt ist, nicht ein Verdrängen der einen phil. Richtung durch eine andere, sondern es war ein Sinken und Zurücktreten der Wissenschaftlichkeit und des phil. Sinnes überhaupt. Denn die Ethik, welche von da an blühete, war keine philosophische, keine Speculation aus den Ideen des Absoluten, Unendlichen, sondern eine Sittenlehre, wie das Bedürfniß des täglichen Lebens sie eingab; weßhalb sie denn auch am meisten in der Gestalt der Pflichtenlehre hervortrat, welche am wenigsten für speculativen Gehalt geeignet ist.

Eben so wenig ein Fortschritt der Philosophie war die Einmischung der religiösen Ideen und Weltanschauungen

Digitized by Google

des Orients unter die metaphysischen Begriffe griechischer Speculation. Denn ist einmal alles religiöse etwas durchaus der Philosophie heterogenes (vgl. §. 13), so kann doch die Aufnahme desselben in letztere für keinen Fortschritt dieser gelten; es ist nicht bloß Nichtphilosophie, sondern die Vermischung so verschiedenartiger Elemente darf wohl selbst Unphilosophie und unwissenschaftlich heißen. Entbehren auch die indischen und vorderasiatischen Religionsansichten nicht alles phil. Moments, so ist doch die Art, wie sie namentlich von den Neuplatonikern aufgenommen wurden, nicht in dem Grade philosophisch, um die Größe der griechischen Speculation zu fördern; im Gegentheil ist ihre Verachtung aller eigentlichen verständigen, deducirenden und construirenden Philosophie, und ihr ausschließliches Streben nach dem unmittelbaren, über allem Begriffe liegenden, begriffslosen, nach Anschauung und Gefühl, nur als ein Rückschritt zu schätzen. Weniger noch wird man die Wundersucht, das Trachten nach dem unbegreiflichen, unverstandenen, den Aberglauben der damaligen Zeiten eine Förderung der Philosophie nennen dürfen.

In der sogenannten Philosophie der Kirchenväter kann ich nichts weiter erkennen als: eine Anwendung fertiger griechischer Philosophie auf die Lehren des Christenthums, d. h. ein Aussprechen dessen, was der Glaube lehrte, in Kategorieen des Platon und Aristoteles, z. B. der Lehren von Gott unter Kategorieen des Absoluten, wie man sie bei diesen schon fertig vorfand. Eben so ist Philon eine Anwendung griechischer Kategorieen auf jüdische Lehren. — Aus diesen Gründen dürfen wir denn auch diese Philosophie der Kirchenväter nicht als die Anfänge der neuen Philosophie, oder als die Übergänge dazu betrachten, indem das, was das Wesen der neuen Philosophie ausmacht, weder mit den christlichen Lehren, noch mit dem Neoplatonismus

Digitized by Google

der Kirchenväter nähere Verwandtschaft hat (vgl. unten §. 81, Anm. a und 89, a).

a) Daß aus den eben angegebenen Gründen nicht mit dem Hervortreten der Ethik, eben so wenig mit der Einmischung der religiösen Tendenzen in die Philosophie eine neue Periode ihrer Geschichte angefangen werden darf, ist schon früher (§. 18, Anm. b) ausgeführt worden.

b) Sieht man diese ganze Zeit aber richtig an als eine Zeit des Verfalls, so darf das auch keine eigene Periode machen, wie das Ritter [1]) will, denn der Verfall der Philosophie ist eben keine Philosophie. Bei der Geschichte eines Volkes oder Staates ist es ein ganz anderes, da hört das Volk noch nicht auf zu seyn, wenn es auch verfällt, seine Geschichte besteht nicht bloß in dem, was es thut, sondern auch in dem, was es leidet; die Philosophie ist aber gar nicht, wo sie nicht schaffend, nicht fortschreitend ist. Eine solche Eintheilung würde wenigstens für die Geschichte der Philosophie eine ganz äußerliche seyn.

c) Hegel in seiner Geschichte der Philosophie [2]) will im Neoplatonismus einen wesentlichen Fortschritt finden darin, daß er den subjektiven menschlichen Geist und Gedanken als identisch mit dem absoluten göttlichen, beide aber als identisch mit der gegenständlichen Welt setze. Diesen Gedanken aber haben wir schon bei Platon, selbst bei Sokrates und Anaxagoras gefunden (vgl. §. 57, 58 und 46), und zwar in weit mehr philosophischer Gestalt. Daher kann denn derselbe auch nicht als Überwindung des Skepticismus betrachtet werden, wie Hegel will,

1) Gesch. d. Phil. IV, S. 3 u. öfter.
2) Vgl. Bd. III, S. 3—18.

Digitized by Google

sondern nur als Ignorirung desselben; was die wahre Überwindung desselben sey, wird uns die Geschichte der neuen Philosophie zeigen. — Daß aber H. diese Idee als identisch mit der christlichen Lehre von der Versöhnung des Menschen und der Welt mit Gott, und vom Gottmenschen ansieht, ist Vermischung der allerheterogensten Dinge (vgl. §. 13).

Digitized by Google

Dritter Abschnitt.

Zweite Hauptperiode.

Neuere Philosophie vor Kant.

79. Der wesentliche Unterschied neuer und alter Philosophie ist schon oben (§. 16, 17 u. 20) kurz angegeben; es wird indessen von Wichtigkeit seyn, denselben theils aus allgemeineren Gesichtspunkten, theils in seinen specielleren Merkmalen ausführlicher zu betrachten.

Am allgemeinsten läßt sich der unterscheidende Charakter der neuen Philosophie dahin bezeichnen, daß er identisch sey mit dem der neuen Geschichte überhaupt, nämlich mit deren Subjektivität, d. h. mit derjenigen Eigenschaft der ganzen modernen Denkweise, daß darin das Bewußtseyn von dem Subjekte und seinem Thun das vorherrschende ist, daß früher und mehr an diese als an deren Objekte gedacht wird, während in der alten Welt das Verhältniß ein umgekehrtes ist (vgl. §. 20). So auch ist die neue Philosophie weit mehr eine Reflexion auf das Subjekt oder Ich und sein Denken, und ein Bewußtseyn davon als von der objektiven Welt.

Aber nicht sowohl dieß vorherrschende Bewußtseyn vom Ich ist das charakteristische der neuen Philosophie (denn ein stark hervortretendes, selbst vorherrschendes Bewußtseyn von dem eigenen Thun hatte auch schon die griechische Philosophie

Digitized by Google

in ihrer letzten Periode, wie dort durchgehends bemerkt wurde): sondern noch mehr dieß — und das macht einen bedeutenden Unterschied neuer und alter Philosophie — daß in dem Bewußtseyn von sich selbst wiederum das von ihrer Beziehung auf das Subjekt vorherrscht vor der auf die Objekte, d. h. daß sie weit mehr denkt an das, was die Philosophie *für uns* seyn soll, als was in Beziehung auf die Objekte. Es ist bei ihr weit mehr Interesse an unsern Begriffen und Erkenntnissen *als solchen*, d. h. soferne sie für uns und in uns da sind, an der Gestaltung und Ausbildung unsers Denkens und Wissens, als an den Objekten, wie dieß bei den Griechen der Fall ist (vgl. §. 64). Und nimmt auch die alte Philosophie zuletzt, namentlich bei Aristoteles (vgl. §. 64), ein großes Interesse an dem Wissen und den Begriffen selbst, so betrachtet sie dieselben doch weit weniger von Seiten ihrer Beziehung auf uns, als auf die Objekte. Mit andern Worten: beide suchen Nothwendigkeit, Allgemeinheit, Einheit, aber die alte Philosophie will eine Nothwendigkeit und Einheit des *Seyns*, d. h. Erkenntniß von einem absoluten, nothwendigen, ewigen Seyn, und geht aus davon, daß ihr das veränderliche, zufällige, vereinzelte *Seyn* der sinnlichen Welt, und die Erkenntniß davon nicht als Wahrheit gelten könne; — die neue Philosophie will vorzugsweise Nothwendigkeit *für uns*, Nothwendigkeit und Einheit des *Denkens* und Wissens, d. h. feste, nothwendige, zusammenhängende *Überzeugungen* und *Erkenntnisse*, *Gewißheit*, und sie geht aus von dem *Zweifel*, d. h. von dem Bewußtseyn, daß die sinnlichen *Erkenntnisse* für uns veränderlich, zufällig und *ungewiß* sind (Descartes). (So geht die neue Philosophie von da aus, wo die alte aufgehört hatte, nämlich vom Skepticismus, vgl. §. 82.)

80. Die unmittelbarste Folge aus dieser Subjektivität ist

ist die, daß in der ganzen neuen Philosophie nicht bloß die Dialektik, d. h. das Bewußtseyn der Philosophie von sich selbst (vgl. §. 50) zur Hauptwissenschaft wird, zu demjenigen Theile der Philosophie, welcher am meisten cultivirt wird [1]): sondern auch, daß die ganze übrige Philosophie vorzugsweise nur vom Standpunkte der Dialektik aus betrachtet wird, d. h. mit der Frage, ob und wieferne jeder Gedanke den Anforderungen der Logik an Gewißheit und Wahrheit genüge, und fähig sey, uns gewisse Erkenntnisse zu geben, gleichviel ob von Gott, oder dem Ich oder von sonst etwas die Rede ist.

Es mußte die vorherrschende Richtung auf das eigene Denken natürlich dahin führen, daß bei der Betrachtung eines jeden Gegenstandes zuerst der Gedanke fiel auf das Ich, auf seine Fähigkeit, den Gegenstand zu denken und auf seine Art und Weise dabei, so daß früher und mehr davon die Rede war, als von dem Gegenstande selbst, ja sogar zuletzt es dahin kam, daß größtentheils nicht mehr von den Gegenständen an und für sich, sondern nur von unserm Denken und Erkennen derselben gesprochen wurde. Wo aber auch das nicht geschieht, da ist es doch eine sehr gewöhnliche Erscheinung in neuer Zeit, daß die Betrachtung der Objekte in die Betrachtung unserer Erkenntniß hineingezogen wird, wie es z. B. bei Descartes in der Abhandlung de methodo, bei Malebranche in der Schrift de inquirenda veritate, in der des Cherbury de veritate, in denen von Locke, Leibnitz und Hume über den menschlichen Verstand, in Kant's Kritik der Vernunft u. s. w. geschieht. Namentlich geschieht dieß mit bestimmtem Bewußtseyn durch Locke, daß die Dialektik oder Erkenntnißtheorie so durchaus in den

1) Vgl. Stahl's Phil. des Rechts I, S. 99: „Man kann die Logik das Herz der neueren Philosophie nennen."

Digitized by Google

Vordergrund tritt als vorbedenkende Wissenschaft und Hauptsache, und daß sich in dieselbe die ganze Philosophie auflöst. Vorher war die Dialektik nur ein begleitendes Bewußtseyn, neben der übrigen Philosophie, besonders bei den Griechen, wo das Ich und das Denken ein Objekt waren ganz wie andere Objekte und neben denselben betrachtet, wovon aber die Betrachtung dieser ganz unabhängig war. Und haben wir gleich schon bei Platon eine Identität der Dialektik mit den übrigen Theilen der Philosophie kennen lernen (vgl. §. 61), so war das dort nicht ein Verschlungenwerden der letztern in jene, sondern nur ein Eindringen der dialektischen Begriffe in Physik und Ethik, wobei diese in ihrer eigenthümlichen Weise und unabhängig von jenen blieben.

Dieß Vorherrschen der Logik spricht sich auch aus in fast allen Definitionen der Philosophie in dieser Zeit, welche fast alle darauf hinauslaufen, daß dieselbe die Wissenschaft „von den letzten Gründen unserer Erkenntniß" sey. Daher auch die noch unter uns fortdauernde Richtung, die Untersuchungen über die Erkenntniß als erste Philosophie, Fundamental- oder Elementarphilosophie u. s. w., überhaupt als Grundwissenschaft zu betrachten.

Übrigens ist eine andere Folge hiervon die, daß der Begriff der Philosophie selbst in dieser Zeit näher und ausführlicher bestimmt wird, namentlich in seiner Beziehung auf das Subjekt, was den Griechen, selbst dem Platon und Aristoteles, fast ganz fremd war.

Es führte diese Richtung aber auch zu unphilosophischen Erscheinungen, dazu nämlich, daß die ganze Philosophie zu bloßer Psychologie, zu bloß empirischer Betrachtung des menschlichen Geistes ward: die auch jetzt noch vielfach fortdauernde psychologische Richtung des vorigen Jahrhunderts.

81. Als eine andere Seite oder Folge der Subjek-

Digitized by Google

tivität der neuen Philosophie zeigt sich ihre Auffassung des Absoluten, dasjenige, wodurch sie sich am meisten von der alten Philosophie unterscheidet (vgl. §. 16): während diese nur die objektive Seite des absoluten Begriffes auffaßte, so die neue Philosophie vorzugsweise die subjektive: der letzte Grund, der Ausgangspunkt und erste Gedanke in ihr ist immer — das Ich und zwar dasselbe als denkendes, wie es namentlich zuerst Descartes in seinem *Cogito* als letzten Grund ausspricht, als dasjenige, was das gewisseste und letzte gewisse ist. Dieser Gedanke zieht sich, bei allen scheinbaren Abweichungen, von da an durch die ganze neuere Philosophie hindurch, und darin ist der andere Gedanke enthalten, daß alles übrige nur insoferne gewiß und wahr ist, als es in diesem Ich sich findet oder darin gegründet ist. Es ist also das Denken, der νοῦς, dasjenige, was sowohl in alter wie in neuer Philosophie als das erste und letzte gesetzt wird, aber in der griechischen Philosophie ist es der objektive göttliche νοῦς, ein letzter Grund alles Seyns, in der neuen ist es vorzugsweise nur unser Denken, woran dabei gedacht wird.

Es kennen auch die Alten sehr wohl den Begriff eines logischen Absoluten, eines letzten Grundes der Gewißheit und Erkenntniß, eines unbedingten voraussetzungslosen Anfanges des Denkens (vgl. §. 56, 67 und 72): aber auch dieser wird nur in objektiver Weise von ihnen gedacht, als ein Gedanke im Gegensatz gegen andere Gedanken (z. B. die oberste Idee, der Satz des Widerspruchs, das Kriterium der Wahrheit u. s. w.), nicht als Subjekt oder Ich im Gegensatz gegen die Objekte oder das Nicht-Ich. Freilich faßte die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit den Begriff mehr von der subjektiven Seite (vgl. §. 72), wir haben aber auch gesehen, wie dieß den Skepticismus zur Folge hatte (vgl. §. 77.)

Digitized by Google

a) Hier ist zu erkennen die Unrichtigkeit einer neuen Ansicht, welche verbreitet ist besonders durch Hegel und seine Schule, als wenn das Princip der neuern Philosophie identisch sey mit dem des Christenthums, weil auch dieses eine Erhebung und Hervorhebung des Menschen (des Subjekts oder Ich) durch seine Versöhnung mit Gott und durch die Menschwerdung Gottes enthalte. Das sind aber ganz verschiedene Dinge, denn, abgesehen von dem allgemeinen absoluten Unterschiede des religiösen und philosophischen (vgl. §. 13), so setzt auch das Christenthum nirgends das menschliche Ich als ein absolutes, als einen letzten Grund, sondern als absolut abhängig und untergeordnet (welche schlechtsinnige Abhängigkeit des fühlenden und handelnden Ich sich sehr wohl mit der Absolutheit des denkenden Ich verträgt, sobald man nur Religion und Philosophie richtig zu sondern weiß). Wenn das Christenthum die Würde des Menschen erhebt, so ist das noch keine Subjektivität, sondern eine Erhebung des Menschen, wie sie auch — nur in anderer Weise — im Griechenthum war; kann ganz objektiv aufgefaßt werden, wie z. B. die Betrachtung des menschlichen Geistes und Denkens bei den Griechen war (vgl. §. 79). Es wird doch auch niemand von dem griechischen und römischen Christenthume aussagen dürfen, daß darin eine vorherrschende Subjektivität sich hervorthue. Diese Subjektivität, welche dem germanischen Geiste angehört, ist sogar zum Theil ein ganz unchristlicher Freiheitstrieb und Egoismus, wie es denn auch gerade die neue Philosophie ist, welche, weil sie die Lehren der Philosophie auf das Gebiet der Religion übertrug, hauptsächlich die Unchristlichkeit unserer Zeit erzeugt hat. Will nun freilich Hegel uns glauben machen, als habe sein System beide ausgesöhnt und identificirt, so kann die Behauptung nur aus einer Unklarheit des Bewußtseyns entweder über den Inhalt des Christenthums oder der Speculation hervorgehen. Und

Digitized by Google

der Beweis, welchen er für die Identität beider führen will daraus, daß beide gegenwärtig welthistorische Ideen und Inhalt des Weltbewußtseyns sind [1]), besagt gar nichts, denn es können ja mehre Tendenzen zugleich welthistorisch seyn und eben dadurch, daß sie im Kampf und Widerspruch mit einander stehen. Es ist überhaupt eine verkehrte Ansicht neuer Zeit, als wenn christliches und germanisches ganz eins seyen; — als ob nicht das Christenthum eben so nahe dem Geiste der alten Welt verwandt gewesen, und nicht auch ihr die Erlösung gebracht hätte! —

b) Eben so unrichtig ist die andere Ansicht, die gleichfalls gerade jetzt mehr sich geltend macht, als müsse das Christenthum großen Einfluß üben auf die neue Philosophie, und als bestänben die Fortschritte und Vollendung dieser darin, daß sie mehr und mehr sich die Lehren des Christenthums aneignete. Was aber die Philosophie vom Christenthum aufnimmt ist eben Nichtphilosophie, und man kann im Gegentheil behaupten, daß die Philosophie der Kirchenväter und Scholastiker größtentheils deßhalb als Philosophie nichts werth war, weil sie so sehr unter dem Einflusse des Christenthums stand, und daß die neue Philosophie erst da größere Bedeutung gewann, wo sie sich dem Christenthum entfremdete, so wie ihre Vollendung auch erst dann möglich seyn wird, wenn Religion und Speculation gänzlich werden gesondert werden.

82. Wird das Ich als Absolutes aufgestellt, und demzufolge durch die Kategorieen des Absoluten bestimmt, so liegt darin ein anderer, noch mehr die neue Philosophie auszeichnender Gedanke: daß das Ich eine über der äußern Welt stehende, von derselbe unabhängige Macht sey; die Idee der Freiheit des Ichs und seines Gedankens von allem bloß

1) Vgl. Hegel's Vorless. über Gesch. der Phil. III, S. 103.

objektiven, (gegebenen, endlichen, sinnlichen, positiven u. s. w.), — der Unabhängigkeit des Ich als dessen, was durch nichts objektives will bestimmt werden, und nichts anerkennt, was nicht in ihm selbst sich geltend macht, was nicht durch das Ich selbst gesetzt und begründet wird.

Daher der Anfang der neuen Philosophie mit dem Skepticismus, d. h. mit dem Dahingestelltseynlassen aller objektiven, von außen her gegebenen Wahrheit, mit der Isolirung des Ich davon und Erhebung darüber, zu dem Endzwecke, nur im Ich selbst und aus ihm die Wahrheit zu finden. Dieser Anfang ist der neuen Philosophie durchgängig eigen, wenn er auch nicht allemal so wie bei Descartes ausdrücklich ausgesprochen wird oder auch nur zum Bewußtseyn kommt. Mit einem ähnlichen Akte des Zweifels an den bisherigen Überzeugungen fängt auch alle alte Philosophie an, der Unterschied aber ist der, daß darin keine solche Entgegensetzung von Subjekt und Objekt enthalten ist.

Derselbe Unterschied findet sich auch, wo wir den Griechen die Idee von der Freiheit des Gedankens zum Bewußtseyn kommen sehen. Bei Platon und Aristoteles z. B. ist damit unmittelbar zugleich die unbedingte Voraussetzung verbunden, daß dieser freie subjektive Gedanke durchaus identisch sey mit dem objektiven göttlichen Gedanken, so daß doch nur dieser das Absolute ist, aber keine Entgegensetzung des Subjekts gegen dasselbe stattfindet. Wo diese Idee in ihren Anfängen sich regte, das Subjekt über das Objekt zu erheben, nämlich bei den Sophisten, verstieß sie zu sehr gegen die Denkweise der Griechen, so daß sie so allgemein bekämpft ward und den schlechten Klang des Namens „Sophist“ erzeugt hat. Da aber mit Bestimmtheit der Gegensatz von Subjekt und Objekt in seiner ganzen Schärfe zum Bewußtseyn kam, ging daraus sogleich der Skepticismus, damit aber das Ende der griechischen Philosophie

Digitized by Google

hervor (vgl. §. 77). Womit aber die griechische Philosophie aufhörte, damit fing gerade die neue an, mit dem Skepticismus gegen alles objektive und mit der absoluten Entgegensetzung von Subjekt und Objekt; wenn dieß aber bei den Griechen gewissermaßen ein Verzweifeln an der Wahrheit war, so bei den Neuen nur der erste kräftige Anfang, mit dem sichern Vertrauen, daß eben diese Isolirung des Ich das tüchtigste Mittel zum finden der Wahrheit sey.

Diese Richtung der neuen Philosophie ist es, welche die Ansicht erzeugt hat, als sey ihr Princip identisch mit dem des Protestantismus. Allerdings haben sie etwas verwandtes: auch im Protestantismus macht sich der allgemein germanische Freiheitstrieb der Subjektivität geltend; aber es ist doch etwas ganz anderes, ob der Glaube protestirt und sich unabhängig macht, oder der Gedanke, und ob protestirt wird gegen die Auktorität der Kirche, oder gegen die des Nicht-Ich [1]); denn die letztere, namentlich die Auktorität Gottes und seines Wortes, erkennt der Protestantismus an, und fordert unbedingte Unterwerfung unter den Geist und das Reich Gottes; er will auch seine Freiheit nur gegeben erhalten durch Gottes Gnade, sie soll nicht durch das Ich selber gesetzt werden können, wie die Freiheit des Gedankens. Wegen des nicht zu verkennenden Unterschiedes behauptet denn auch Erdmann [2]), daß der kirchliche Protestantismus noch kein reiner sey, während er [3]) die

1) Auch der unter die Räuber Gefallene protestirt gegen deren Mißhandlungen und Beraubungen; so wenig aber ein solches Protestiren gemein hat mit dem der Reformatoren (der so Protestirende kann ein guter Katholik seyn), so wenig sind das Protestiren des Gedankens und das des Glaubens identisch.

2) Gesch. der neuern Phil. I, 1, S. 101, f.

3) a. a. O. S. 319.

Digitized by Google

Entdeckung des Kopernikus dem absoluten Protestantismus zurechnet, weil sie Opposition des Gedankens gegen die sinnliche Erscheinung ist. Aber es ist hier kein bloßer Gradunterschied vorhanden, sondern ein viel wesentlicherer: man muß sehr wenig von der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes kennen, die die evangelische Kirche will, wenn man sie mit der Freiheit des Ich verwechseln kann, welche die neue Philosophie will.

83. Damit verbindet sich weiter sehr leicht die andere Idee von einer Wahrheit, die nicht bloß im Ich und durch das Ich allein gesetzt, sondern auch nach den Gesetzen und Formen desselben gebildet und geregelt sey, einer Wahrheit, deren Norm und Gesetz nicht die Objekte, sondern das Subjekt oder das Ich sey, d. h. die nicht darin bestehe, daß sie übereinstimme mit etwas äußerem und realem objektiven, sondern daß sie den Gesetzen und Formen des Subjekts gemäß sey; — eine Idee, die sich später zu der der bloß formalen Wahrheit ausbildete und das Bewußtseyn um vieles dem wahren Begriffe der Philosophie näher führte. Spinoza schon sagt bestimmt, es komme nicht sowohl darauf an, daß unsere Vorstellungen mit Objekten übereinstimmen, als darauf, daß sie den Gesetzen und der Natur unsers Denkens gemäß sey (vgl. unten §. 105). Es ist dieß die Idee einer Wahrheit „deren Maaß der Mensch" sey, eine Idee, die das Alterthum so heftig bekämpfte; freilich will auch die neue Philosophie nicht den Menschen nach seiner augenblicklichen und zufälligen Laune, sondern nach seiner nothwendigen, gleichbleibenden Natur zum Maaße haben.

Hiermit hängt zusammen eine unterscheidende Richtung der neuen Philosophie, alle Objekte nur vom Subjekt aus zu betrachten, nicht den Gegenstand an sich und unmittelbar (wie ihn Erfahrung, Begriff, Sprachgebrauch

Digitized by Google

u. s. w. geben, nach der Weise der Griechen), sondern auf das Ich zurückzugehen und zuzusehen, was sich von da aus (aus den Begriffen, die sich da finden, oder noch mehr aus der Form und Art und Weise, wie da gedacht wird) über den Gegenstand ergebe. Die Objekte also werden fast nur betrachtet was und wieferne sie für uns sind, oder von uns gedacht werden; während den Griechen die Betrachtung der Objekte doch unabhängig bleibt von der des Subjekts. — Daraus entwickelt sich allmälig die Vorstellung, daß das Ich die bestimmende Form, wenn auch nicht der Dinge, so doch unserer Begriffe davon sey, indem ja doch nichts im Ich vorkommen könne, wozu nicht wenigstens die Empfänglichkeit und Anlage im Ich ursprünglich vorhanden seyn, und was nicht die Form des Ich annehmen müsse, indem dessen Form im Ich vorgebildet sey. Dieß spricht sich schon bei Baco von Verulam aus in der Lehre, daß das Ich die forma formarum sey, so wie in der des Leibnitz, daß jede Monade ein Spiegel des Universums und mit einem, von Adern in bestimmten Formen durchwachsenen Marmor zu vergleichen sey. Es hat diese Idee gleichfalls um vieles der Idee der philosophischen oder formalen Wahrheit näher geführt, wie denn überhaupt die Idee der Philosophie, namentlich nach ihrer Beziehung auf das Subjekt, unvergleichlich viel mehr in neuer Zeit als bei den Alten ausgebildet worden ist (vgl. §. 80.)

84. Machte auf diese Weise freilich das Ich mit seinen Rechten sich geltend, und brachte die Ideen von seiner Absolutheit, Freiheit und von seiner formalen Wahrheit zur Anerkennung: so konnte doch auch nicht ausbleiben, daß nicht auch die von dem Ich unabhängige Außenwelt der realen Dinge und das Bewußtseyn von ihr ebenfalls sich geltend machte und dem stolzen Ich Zugeständnisse abnö-

Digitized by Google

thigte, die mit den bisher angeführten Anmaßungen in schlechtem Einklange standen.

Dahin gehört zuerst das eine, daß es überhaupt eine, von dem freilich absoluten Ich dennoch durchaus unabhängige Welt realer Dinge gebe, so daß das Ich doch nie als principium essendi derselben, sondern nur als principium cognoscendi sich ansehn dürfe. Daran knüpft sich das andere Zugeständniß, daß es auch eine materielle oder reale Wahrheit geben müsse, die ihre Norm nicht am Subjekt, sondern an den realen Dingen habe, deren Erkenntniß so wenig als sie selbst durch das Ich gesetzt, sondern demselben gegeben, von außen her aufgedrungen werde. Außerdem auch noch das, daß der realen Welt ein, von dem Ich verschiedenes reales Absolutes zu Grunde liegen müsse; hierin aber spricht sich nicht bloß das religiöse Abhängigkeitsgefühl und Bewußtseyn von Gott aus, sondern auch die Erkenntniß der objektiven Seite des absoluten Begriffes (vgl. §. 16), wie sie schon nach der überlieferten griechischen Philosophie nicht zu ignoriren möglich war.

Hieraus erzeugt sich für die ganze neuere Philosophie ein unversöhnter Gegensatz und Dualismus, theils von Ich und Außenwelt, Denken und Seyn, formaler und realer Wahrheit; theils von principium essendi und cognoscendi, Gott und Ich; — und darin sind die Hauptprobleme der neuern Philosophie gegeben, zu deren Lösung und Ausgleichung alle ihre Versuche die Kräfte aufbieten, deren wirkliche Lösung aber erst mit der folgenden Periode eintritt (vgl. §. 17.)

a) Daß die neue Philosophie die Realität der Außenwelt anerkennt, hat durchaus keinen innern Grund in ihrem eigenen Princip, sondern nur einen äußern in den Sinnen; es ist durch nichts in ihr begründet, zu behaupten, daß diese Anerkennung in einer Negation ihres Ne-

Digitized by Google

girens, in einer Protestation gegen ihr Protestiren begründet werde, wie dieß Erdmann will [1]). Derselbe sieht und gesteht selbst ein [2]), daß die Setzung des realen bei Descartes eine unmittelbare ist, keine Negation der Negation; darin erklärt er also selbst seine frühere Behauptung für unwahr. Wir dürfen aber doch der neuern Philosophie nichts unterlegen, was nicht wenigstens implicite von ihr selber ausgesagt wird. Wenn z. B. Erdmann [3]) den Ausdruck Cogito so auffaßt, als sey darin schon eine Anerkennung des realen enthalten, so ist das sehr eigenmächtige Deutung: einen Inhalt, etwas objektives freilich setzt jedes Denken voraus, darum aber noch nicht etwas reales.

b) Der hier berührte Punkt, die Frage nach dem Verhältniß von Denken und Seyn, idealem und realem, ist das hauptsächlichste, aber auch fast einzige, was die Geschichtschreiber der neuen Philosophie, namentlich die Hegelsche Schule in ihrer Construktion derselben berücksichtigt; es ist aber theils mehres darin enthalten, theils auch dieser Punkt in einer Menge von specielleren Anwendungen zu verfolgen.

85. Das erste und hauptsächlichste hieraus entstehende Problem ist das der Vereinigung der formalen und realen Wahrheit: wie kann eine Wahrheit, welche im Ich und durch dasselbe gesetzt ist, und seine Norm an dessen Formen hat, zugleich auch mit der realen Außenwelt übereinstimmen, oder Gewißheit davon, also reale Wahrheit haben? — Das Ich freilich und sein Denken sind uns gewiß; aber es ist eine andere Frage nach der Realität der Objekte des Denkens. Denn war doch einmal das Bewußtseyn und das

1) Vgl. Gesch. der neuern Phil. I, 1, §. 10.
2) a. a. O. S. 272, f.
3) a. a. S. 281, f. 283.

Digitized by Google

Bedürfniß der realen Wahrheit da, aber noch nicht die Idee von einer Scheidung beider Arten der Wahrheit (vgl. §. 17 u. 121): so ward es die Aufgabe der Philosophie, beide zu erreichen, und zu zeigen, wie von der einen aus auch die andere sich ergebe.

Dieß ergiebt auch einen hauptsächlich unterscheidenden Charakter der neuern Philosophie: sie war ursprünglich oder der Anlage nach ein Idealismus, ein Wissen bloß nach den Gesetzen des denkenden Ich; doch aber will sie auch Realismus seyn, da wird sie denn ein unglücklicher Versuch, beide zu vereinigen, realistischer Idealismus (vgl. §. 17.) Sie ist die Erkenntniß des Gegensatzes zwischen beiden Arten der Wahrheit, aber noch das Bestreben nach Einheit beider. Dieß Problem, an dessen Bewußtwerden die griechische Philosophie ihr Ende fand, ist es, an welchem die neue Philosophie ihre Kräfte übte und erstarkte (vgl. §. 82).

Dieß Problem ist identisch mit dem einen Hauptgegenstande der Untersuchung und des Streits in dieser Zeit, mit dem Streite und den Hypothesen über das *commercium animae et corporis*, indem der hauptsächlichste, dieser Frage zu Grunde liegende Sinn der ist: wie ist eine Übereinstimmung zwischen Denken und Seyn, zwischen idealem und realem möglich und nothwendig? — welcher allerdings mißverständlich so aufgefaßt ward, daß statt des idealen das geistige, statt des realen das körperliche gesetzt ward.

Diese Untersuchung über das Verhältniß von Denken und Seyn hat so große Wichtigkeit und Ausdehnung in der neuern Zeit (und auch in der neuesten, denn auch in dieser, als welche die Lösung des Problems bringt, muß dasselbe selbst dem Bewußtseyn gegenwärtig seyn), daß sie auch unter uns noch denen, welche immer nur das nächste

Digitized by Google

sehen, für den einzigen Gegenstand und Aufgabe der Philosophie gilt [1]).

86. Ein ganz ähnliches Verhältniß ergiebt der Begriff des realen Absoluten. Daß das Ich nicht der letzte Grund der Dinge seyn könne, verstand sich doch von selbst, es konnte nur letzter Grund der Erkenntniß seyn. Ergab sich nun doch auch, theils aus der Religion, theils aus der objektiven Seite des absoluten Begriffes (vgl. §. 84), die Nothwendigkeit, ein reales oder objektives Absolutes zu denken: so erzeugte dieß das Bedürfniß, die Erkenntniß desselben im Ich zu begründen, oder nachzuweisen, wie schon im Ich und seinem Denken selbst die Nothwendigkeit gegeben sey, Gott zu denken und zu glauben, oder vielmehr zu wissen. Dieß ist der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes, welcher gleichfalls ein unterscheidender Charakterzug der neuen Philosophie ist.

Wenn aber unter der Gottheit meistens nichts anders gedacht ward als das logische Absolute (vgl. §. 14; ausgenommen daß sich durch die Herrschaft des Christenthums der religiöse Begriff Gottes mehr einmischt als bei den Griechen), welches ja auch nur das Ich oder sein Denken selbst ist, so lag freilich der Gedanke und Beweis nahe.

Auf diese Weise ward das Absolute in dieser zweiten Periode auch schon von beiden Seiten aufgefaßt, wie in der dritten (vgl. §. 16); aber es ist wohl zu bemerken der Unterschied, daß beide Seiten hier nicht als identisch, sondern als zwei verschiedene Wesen angesehen wurden, wobei nur in diesem Bestreben, eines durch das andere zu begründen, den Begriff des einen als schon in dem andern gesetzt zu erkennen, die Veranlassung zur spätern Erkenntniß der Identität gegeben war.

1) Vgl. z. B. Michelet's Gesch. d. letzten Syst. d. Phil. in Deutschl. I, S. 12.

Damit verbindet sich eine andere Eigenthümlichkeit der neuern Philosophie, der sich aus dem schon früher gesagten ergiebt: wenn doch der Begriff Gottes da war, so spricht sich (nach der allgemeinen Weise dieser Zeit, vgl. §. 80) das Bewußtseyn davon weit mehr aus in der Betrachtung unseres Denkens von Gott, als Gottes selbst, und darin macht diese Zeit Fortschritte des Gedankens, daß sie von diesem unserm Begriffe der Gottheit, von unserm Denken derselben (nicht von ihr selbst) alle die Kategorieen des logischen Absoluten mehr und mehr aussagt, während sie in der Auffassung Gottes selbst nicht weiter kommt, als schon das Alterthum gekommen war. (Gott wird gedacht nur als νοῦς, als Inbegriff von Ideen, unendlich, nothwendig, Einheit aller Gegensätze u. s. w.) Diese Fortschritte führen aber zuletzt zu der Einsicht, daß nicht bloß dieser unser Begriff Gottes, sondern auch dieser vermeintliche Gott selber nichts anders als unser absoluter Begriff alles denkbaren überhaupt sey.

In diesem Punkte, im Begriffe Gottes, hat allerdings das Christenthum am meisten Einfluß auf die neue Philosophie geübt, aber theils nur zu deren Schaden, denn alles christliche ist nichts philosophisches, anderntheils kann man auch fast sagen, daß der Begriff Gottes, worauf dieser Einfluß geübt ist, hier auch nur eine untergeordnete Rolle spielt, der Einfluß also nicht die wesentlichen Theile der Philosophie getroffen hat.

87. Ein anderes Ergebniß des erwähnten Dualismus war die scharfe Ausbildung zweier verschiedenen Gegensätze in den Ansichten, welche das Alterthum nur in schwachen Anfängen und Andeutungen kennt.

Der erste von diesen Gegensätzen ist der zwischen Rationalismus und Empirismus, oder auch zwischen Rationalismus und Mysticismus, zwischen Wissen

und Glauben, Denken und Empfinden und ähnlich. Den Alten galt meistens die Ansicht, daß Wahrheit zugleich im Denken und in der Erfahrung und Empfindung vorhanden sey, wenngleich mit vorherrschender Hinneigung zu der einen oder andern Seite hin; sie hatten kein Bedürfniß, hier eine Einheit der Quelle oder des Princips zu suchen, weil sie das Ich und sein Vermögen überhaupt nicht als Princip, als letzten Grund ansahen. Die Neueren aber thun das ja, dringen daher auf Einheit hierin, auf ausschließliche Setzung des einen oder andern Vermögens als Princip der Philosophie. Und da ist es denn namentlich der Gegensatz auf der einen Seite des Denkens, welches im Glauben an sich selbst und mit der Idee der formalen Wahrheit, auf der andern Seite der sinnlichen Erkenntniß und Empfindung, welche im Bewußtseyn ihrer realen Wahrheit und Evidenz sich geltend machen, so daß dem consequenter sich ausbildenden Rationalismus nicht bloß der gleichfalls consequentere eigentliche Empirismus oder Sensualismus, sondern auch in religiösen Dingen der Mysticismus, der auch Gott zum Gegenstande der Empfindung und Anschauung macht, entgegentreten.

Der andere Gegensatz ist der von Materialismus und Spiritualismus. Das Ich denkt sich immer im Gegensatz gegen Außenwelt, und wenn das Ich, weil es das Absolute ist, als einfach gesetzt wird, so die Außenwelt als zusammengesetzt, theilbar und ausgedehnt, als Materie oder nicht geistig, das Ich dagegen als immateriell. Dem Principe nach nun müßte die ganze neuere Philosophie Spiritualismus seyn, indem mit der durchgängigen Setzung des Ich als letzten Grundes auch die seiner Einfachheit verbunden seyn müßte; es geschieht aber wohl den weniger philosophischen Geistern, daß ihnen diese Consequenz entgeht, so daß auch nur solche (die daher auch gewöhnlich dem roheren

Digitized by Google

Empirismus anhängen) zum Materialismus, als welcher ihnen durch die Evidenz der äußern Sinnlichkeit aufgedrungen wird, sich bekennen. Auch dieser Gegensatz ist den Alten freilich nicht unbekannt, aber durchaus nicht in der Schärfe und selbst Schroffheit, wie der neuern Zeit.

Dieser letztere Gegensatz ist ganz und gar nicht identisch mit dem von Rationalismus und Empirismus, noch auch mit dem von Idealismus und Realismus, Denken und Seyn, Ich und Nicht-Ich. Denn das geistige ist doch auch ein Seyn, ein reales, ein Nicht-Ich (z. B. andere Geister und Gott), dessenungeachtet aber doch nicht Materie; und der Empirismus ist freilich gewöhnlich mit Atheismus und Materialismus verbunden, aber keineswegs nothwendig, oder damit identisch, er könnte auch ebenso gut Theismus und Spiritualismus seyn (weil ja auch Gott und Geist Gegenstände der Erfahrung und Empfindung sind). Es ist aber ein sehr gewöhnliches Mißverständniß, theils der neuen Philosophie selbst, z. B. in dem Streite über das commercium animae et corporis (vergl. § 85), theils und noch weit mehr ihrer Geschichtschreiber, alle diese Gegensätze für identisch anzusehen, und z. B. wenn von dem Gegensatze zwischen Denken und Seyn die Rede ist, zu meinen, als handle es sich um Geist und Materie oder um Rationalismus und Erfahrung u. s. w.

88. Nach dem gesagten hält es nun nicht schwer, diejenigen Punkte auszusondern und anzugeben, in welchen die neuere Philosophie Fortschritte begründet theils im Gegensatz gegen die alte Zeit, theils innerhalb ihrer selbst, so wie auch diejenigen Punkte, in welchen ihre Mängel bestehen, die sich dem speculativen Bewußtseyn fühlbar machen, und dadurch dasselbe zum Fortschreiten nicht bloß in sich selbst, sodern auch über die ganze Richtung und das Princip dieser Periode hinaus forttreiben mußten.

Was

Was zuerst die Fortschritte und Vorzüge anlangt, so sind die gegen die alte Zeit im vorhergehenden zur Genüge angegeben; diejenigen Punkte aber, in welchen die neuere Philosophie noch innerhalb ihrer selbst Fortschritte macht, möchten hauptsächlich vier seyn. Diese sind:

1. die Auffassung des Ich und Bestimmung seines Begriffes, worin mehr und mehr die Kategorieen des Absoluten ausgesprochen werden (vgl. §. 82);

2. die Bestimmung des Begriffes der Philosophie, namentlich nach seiner subjektiven Seite und als formale Wahrheit (vgl. §. 80 u. 83);

3. die Bestimmung und Beschreibung unseres Denkens von Gott (vgl. §. 86);

4. die Versuche, den Gegensatz von Denken und Seyn, von formaler und realer Wahrheit zu vermitteln (vgl. §. 85).

Auf gleiche Weise ergeben sich aus dem bisherigen auch die forttreibenden Mängel dieser Periode: sie beruhen alle wesentlich auf dem Dualismus (§. 85) und auf dem Mißverstande der Philosophie, Realismus seyn zu wollen. Daraus entsprang zuerst der Widerspruch, der sich daraus ergab, daß die Idee der formalen Wahrheit auch auf die reale Erkenntniß angewandt werden, daß auch diese im Ich begründet seyn und am Ich ihre Norm haben sollte; wogegen sich das Bewußtseyn der realen Erkenntniß von ihrer Selbstständigkeit, von der Unabhängigkeit des realen von unserm Denken, so wie das Gefühl von der Unzulänglichkeit aprioriſchen Denkens, reale Erkenntniß zu begründen, aussprach. Daher ergab sich als weitertreibender Stachel das Bestreben, beide zu ihrem Rechte kommen zu lassen, wie das in der dritten Periode durch die Trennung beider Arten von Wahrheit geschieht (vgl. §. 17, 118 u. 121).

Ein anderer Mangel besteht in dem Gegensatze zwischen dem realen Absoluten und dem Ich, und in den Wider-

Digitized by Google

sprüchen, die sich daraus für den Begriff des Absoluten ergeben; namentlich schon darin, daß es zwei Absolute geben soll, welche dadurch gegenseitig sich begränzen und endlich werden, so wie darin, daß das eine durch das andere begründet werden soll, das Ich durch Gott in Beziehung auf sein Seyn, Gott aber durch das Ich in seinem Gedachtwerden (vgl. §. 86). Daher das Bestreben, beide, den Grund der Gewißheit und den Grund der Objekte, so wie die Wissenschaften von beiden, Logik und Physik, zu identificiren, wie gleichfalls erst in der dritten Periode geschieht (vgl. §. 121).

Noch ein anderer Mangel endlich ist die Zufälligkeit, welche durch die Einmischung der realen Erkenntniß auch der Philosophie sich mittheilte. Die Philosophie suchte noch keinen letzten Grund für das Denken, sondern nur für die Gewißheit, d. h. keine Nothwendigkeit, die Objekte zu denken, ihre Begriffe zu erzeugen, abzuleiten, sondern nur Nothwendigkeiten, sie für real und wahr zu halten, wenn sie zufälligerweise einmal gedacht werden; die Objekte werden als zufällig gegebene aufgenommen, und nur zugesehen, ob Vernunft oder Ich irgend eine Nothwendigkeit enthalte, sie anzunehmen. Daher wurden nur Beweise gesucht, nach mathematischer Methode, wobei Definitionen und Begriffe zufällig und unbegründet bleiben. Das unbefriedigte speculative Bewußtseyn führte gleichfalls zu den Fortschritten der dritten Periode, welche eine Nothwendigkeit des Denkens, der Begriffe und ihrer Ableitung zu geben suchte (vgl. §. 121).

Digitized by Google

I. Anfänge der neuen Philosophie vor Descartes.

89. Die eigentlich speculative und klar bewußte Ausbildung der neuen Philosophie nach der angegebenen Weise fängt erst mit Descartes an. Vor diesem sind allerdings schwache Anfänge da, ein Philosophiren zum Theil in derselben Weise, aber noch keineswegs in einem solchen Grade der Ausbildung, daß sie als Beginn einer neuen Periode mit Ehren neben den großen Resultaten der griechischen Philosophie auftreten dürften. In diesen Zeiten können wir vorzüglich zwei Hauptstufen der Ausbildung unterscheiden: den Scholasticismus und die Übergangszeit von da bis zu Descartes.

Im Scholasticismus findet sich allerdings der Geist und die Weise der Neuen: es ist in ihm zuerst ein Vorherrschen der Dialektik, und ein größeres Interesse an den Begriffen als solchen (vgl. §. 80 u. 79), als an deren Objekten; so wie die älteste griechische Philosophie nur bestand in Bildern der objektiven Welt, so die erste moderne Philosophie in Ausbildung der subjektiven, innern, in Übungen und Anwendungen der Logik, in Klassificirung unserer Begriffe, in Distinktionen, Definitionen, Demonstrationen, Disputationen und logischen Klopffechtereien, in einem Spiel mit Problemen und Kunststücken von bloß logischem Interesse für regelrechte Form, ohne realen Inhalt und Werth. Deßhalb galt vorzüglich Aristoteles im Scholasticismus, weil bei ihm am meisten Interesse an den Begriffen als solchen (vgl. §. 64); der Kirche und ihrer Dogmatik freilich galt Platon mehr, aber Aristoteles mehr dem germanischen Geiste, und sein Gelangen zur Herrschaft ist als ein Sieg des

modernen Geistes über den alten zu betrachten. — Zu dieser nämlichen Richtung gehört ferner die hohe Geltung der Streitigkeiten zwischen Realismus und Nominalismus, das Aufkommen des ontologischen Beweises (vgl. §. 86), des Gegensatzes von Mysticismus und Rationalismus u. s. w.

Dessenungeachtet ist hier noch nicht der eigentliche Anfang der neuen Philosophie zu setzen: denn theils ist dieß Verfahren in der neuen Weise nur der untergeordnete Theil des philosophischen Treibens, und fast unbewußt, ein Geist der noch nicht sich selbst verstand, und der namentlich noch kein speculatives Bewußtseyn von sich hatte, auch keinen hohen philosophischen Sinn zeigte (z. B. die Definitionen, Distinktionen u. s. w. sind meistens ohne ein merkbares Streben nach Einheit, System und Nothwendigkeit, nur vereinzelt und zufällig); — theils ist der Inhalt des Denkens nichts weiter als ein, größtentheils gleichfalls unverständenes und nicht selbstthätiges, sondern sklavisch an Auktoritäten hängendes Wiederkauen und Nachsprechen überlieferter philosophischer Formen und dogmatischer Lehren, mit unphilosophischer Vermischung des philosophischen und religiösen; freilich also finden wir speculative Ideen, aber keine höhere, als die auch schon im Alterthum da waren. Die Zeiten des Scholasticismus sind zu betrachten als die Schuljahre der neuen Philosophie, wo diese durch Nachsprechen, Auswendiglernen und Aneignen des vorher fertigen erst das Philosophiren lernen, sich darin üben mußte.

a) Daß die Philosophie der Kirchenväter nicht zur neuen Zeit gehört, ist schon öfter bemerkt worden (vgl. §. 78 u. 81, Anm. b): bei ihnen ist nichts von germanischem Geiste, und das christliche bei ihnen identificirt sie nicht mit der modernen Philosophie (vgl. §. 81, Anm. a.)

b) Hegel macht aus dem Mittelalter eine eigene

Hauptperiode der Geschichte der Philosophie; zur Begründung aber bringt er nichts vor, als daß die Zeit und insbesondere die Scholastiker eine durchaus verschiedene Denkweise von der des Alterthums gehabt haben, nämlich das Bewußtseyn über den Gegensatz von Subjekt und Objekt, Gedankenwelt und Wirklichkeit, Reich Gottes und Gegenwart, natürlichem und wiedergeborenem Menschen. Diese veränderte Denkweise aber ist bei ihnen nichts philosophisches, sie findet sich so bei den christlichen germanischen Völkern des Mittelalters überhaupt; Hegel selbst giebt zu, daß der Scholasticismus einen sehr geringen speculativen Werth habe, und die eigentliche Philosophie neuer Zeit erst mit Descartes und Baco anfange[1]): wie kann man dann aber aus dem unphilosophischen Scholasticismus eine Hauptperiode in der Geschichte der Philosophie machen wollen?! — Überdieß ist es eine grobe Vermischung, den Gegensatz von christlichem und weltlichem Sinne in der Denkweise des Mittelalters für identisch zu erklären mit dem Gegensatze von idealistischer und realistischer Ansicht in der neuern Philosophie (vgl. §. 84).

90. Die spätere Philosophie, welche eine Reaktion gegen den Scholasticismus und den Übergang zu der vollkommneren Gestaltung der neuen Philosophie bildet, ist allerdings selbstständiger, nicht bloß Auktoritäten nachsprechend, sondern eigene Systeme aus eigenen Principien bauend und mit mehr eigenem philosophischen Sinne: aber sie geht darin nicht weiter, als schon die griechische Philosophie gekommen war, erreicht diese sogar nicht einmal, sie ist nur eine Anwendung derselben phil. Kategorieen, welche schon den Alten geläufig waren, wobei sie freilich in der Verbindung derselben,

1) Vgl. Vorless. über Gesch. der Philosophie III, S. 269, 274, 328, 329.

und in der Wahl der Gegenstände, worauf sie dieselben anwendet (ob auf Gott, oder auf das Warme und Kalte u. s. w.), sich unabhängig erhält. Und dabei findet sich wenig von dem Geiste der neuen Zeit. — Dieß gilt namentlich von den italienischen Naturphilosophieen, von Telesius, Patritius, Campanella, Cardanus, Bruno u. s. w.; aber auch von den Helden der französischen, englischen und deutschen Philosophie des sechzehnten und selbst siebzehnten Jahrhunderts, von Hobbes, Gassendi, Agrippa von Nettesheim, Paracelsus, Jakob Böhme, selbst Baco u. s. w. Diese Männer schließen zum Theil ausdrücklich das speculative, das unendliche und absolute, von der menschlichen Erkenntniß und Philosophie aus, z. B. Hobbes und Gassendi. Jakob Böhme ist ein unphilosophisches Gemenge von Philosophie, Religion und Naturwissenschaften u. dergl. m., freilich mit tiefen speculativen Ideen, die aber theils ohne Zusammenhang, Einheit und Plan sind, theils nichts höher philosophisches enthalten, als schon die alte Zeit, von dem wesentlichen der neuen Zeit aber nichts. — Als eigentliche Repräsentanten der neuen Philosophie können auch die sogenannten Skeptiker und Mystiker des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts nicht gelten, Männer wie Glanvil, Hirnhaymb, le Vayer, Huet, Gale, Cudworth, selbst More, Poiret, Bayle u. s. w.; denn bei ihnen ist es doch immer die Nichtphilosophie, z. B. der bloße Offenbarungsglaube, oder doch nur der Glaube des Gefühls, häufig sogar die Unphilosophie, ein willkürliches Fürwahrhalten ohne alle Norm, in deren Interesse sie die Vernunftphilosophie bestreiten.

Die Ansicht, welche auch in Erdmann's Geschichte der neuern Philosophie angenommen ist, daß nur erst mit Descartes der Anfang der eigentlichen Philosophie neuer Zeit zu setzen sey, wird als einseitig gescholten von

Feuerbach [1]), welcher allerdings darin Recht hat, daß bei Männern wie Telesius u. a. vor Descartes auch schon Philosophie sich findet; aber theils ist es nicht dasjenige, was wir als das wesentliche der modernen Philosophie erkennen müssen, theils auch nicht einmal von der Art, daß darin ein Fortschritt der Speculation begründet wäre. Feuerbach selbst macht es in seiner Geschichte der neuern Philosophie sich zur Aufgabe, von den meisten dieser Männer zu zeigen, daß bei ihnen wenig oder nichts von eigentlicher Speculation zu finden sey; was hat denn die Geschichte der Philosophie für Grund, lange sich mit ihnen aufzuhalten? —

91. Der bedeutendste unter den Philosophen der Zeit vor Descartes ist ohnstreitig Baco von Verulam; und doch kann auch er nicht als Begründer der neuen Periode gelten, weil doch gerade das speculative Element in ihm dasjenige war, was die geringste Bedeutung hatte.

Freilich gehört B. ganz dem Geiste der neuen Zeit an: es ist bei ihm früher und mehr Betrachtung unserer Erkenntniß, als ihrer Gegenstände (§. 80), die Gegenstände werden von ihm betrachtet fast nur vom Subjekt aus, und eingetheilt nach den Arten der menschlichen Erkenntniß, wobei der Geist die forma formarum genannt wird (§. 83); B. kennt auch die Idee, daß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden muß damit, daß der Geist sich frei mache von allen frühern Theorieen, sie alle bei Seite stellend (vgl. §. 82) [2]).

Dabei aber findet sich bei B. wenig speculativer Sinn: es fehlt ihm fast ganz die Idee von einem absoluten, allgemeinen, nothwendigen Anfange des Denkens und Erkennens, namentlich daß dieser Anfang das Ich, das Subjekt

1) Vgl. Jahrbb. f. wissenschaftl. Kritik, April 1838, Nr. 67.
2) Nov. Org. I, aph. 68. 97.

Digitized by Google

selber seyn solle; freilich dringt er auf sichere Begründung aller Begriffe und Sätze, aber dazu genügt ihm auch schon jede zufällige, nur relativ allgemeine Erfahrung und Wahrnehmung. Kann man allerdings nicht verkennen, daß B. ein sehr großer Denker war, so doch ein wenig speculativer, und hat er noch so sehr zur Förderung aller andern Wissenschaften beigetragen, so doch sehr wenig zu der der Philosophie.

Dasjenige, wodurch B. noch am meisten der neuen Philosophie genützt und sie gefördert hat, ist, daß er ihr Bedürfniß fühlbar gemacht hat, und von der Mangelhaftigkeit des Scholasticismus, worin dasselbe bestand, und die freilich auch von allen den übrigen Gegnern desselben gefühlt wurde, am deutlichsten den Grund einsah: dieß nämlich, daß bei allem Argumentiren aus bloßen Begriffen, die weiter keine Begründung haben (wie es im Scholasticismus geschah), keine Erkenntniß noch Gewißheit gewonnen werden könne [1]); wobei denn die Frage nach einem sichern Ursprunge und Begründung der Begriffe (ein Gedanke, der freilich aber auch der alten Philosophie bekannt war, vgl. §. 56 u. 67) für die neue Zeit angeregt wurde, worauf freilich B. selbst nur mit seiner empirischen Theorie antwortete, wodurch aber doch speculativere Geister zu der Begründung der eigentlichen neuern Philosophie angeregt werden konnten. Man könnte auf diese Weise den B. etwa den negativen Anfang der neuen Philosophie nennen, indem er die wirksamste Erscheinung zur Wegräumung ihrer Hindernisse, namentlich des Scholasticismus, und zur Erkenntniß der Mängel des bisherigen Zustandes war. In Beziehung auf die andern Wissenschaften aber muß er als Vater einer ihrer selbst, ihres Zweckes und ihrer Methode sich bewußten Empirie anerkannt werden.

1) Nov. Org. I, aph. 14, sq.

Digitized by Google

II. Descartes.

92. Den wahren Anfang der neuen Philosophie finden wir bei Descartes, welcher deren Begründer und Vater geworden ist hauptsächlich durch sein Princip: *Cogito ergo sum*, indem er darin bestimmt das Ich, und zwar das reine Denken des Ich als das oberste, absolut gewisse ausspricht, welches als solches auch übrig bleibe, wenn auch aller und jeder Inhalt des Denkens als ungewiß oder unwahr bezweifelt oder doch von ihm abstrahirt werde; welches sogar durch das Zweifeln selbst als gewiß gesetzt werde (indem doch der zweifelnde wenigstens seyn müsse); als dasjenige letzte und oberste, wohin der Geist sich zurückziehe, um von da aus sich über die ganze Welt der Objekte zu erheben und sie zu beherrschen, wo er die ganze Masse der frühern unphilosophischen Vorstellungen von sich wirft, um von da aus ein System von Begriffen selber sich zu bilden. Dieß Bewußtseyn spricht D. noch bestimmter aus darin, daß er von diesem Satze behauptet, derselbe sey kein Schluß, sondern unmittelbar und absolut durch sich selbst gewiß (eine Behauptung freilich, worin D. sich bekanntlich nicht getreu bleibt) [1]).

Hierin nun wird der Philosophie nur ein subjektiver und logischer letzter Grund gegeben; freilich findet sich bei D. auch noch der Begriff eines objektiven und realen letzten Grundes der Wahrheit, einer Ursache derselben, welche Gott seyn soll (vgl. unten §. 95): aber es nimmt dieser Grund

1) Vgl. Feuerbach Gesch. d. neuern Phil. v. Baco bis Spinoza, S. 234; Erdmann, Gesch. d. neuern Phil. I, 1, S. 158, f. 217, f.

Digitized by Google

nur den zweiten Rang ein; D. sagt selbst häufig [1]), daß die Gewißheit keinen andern Grund habe, als unsere eigene klare Erkenntniß; und diese Richtung auf eine bloß subjektive Begründung der Philosophie wird in der neuen Zeit immer entschiedener, so daß der Begriff einer objektiven Ursache der Wahrheit bald ganz aus derselben verschwindet.

Auch die Art und Weise der neuern Philosophie beginnt bei D.: seine Philosophie sucht nicht sowohl die Erkenntniß des nothwendigen, ewigen Seyns, als vielmehr eine nothwendige, feste Erkenntniß, subjektive Gewißheit für uns, und beginnt mit dem Skepticismus gegen das gewöhnliche Vorstellen, weil dasselbe irrthümlich und veränderlich ist (vgl. §. 79); der Fortgang aber der Philosophie geschieht vom Ich aus, und besteht in der Reflexion auf unsere Begriffe (z. B. von Gott, von der Außenwelt u. s. w.), um an denen zu sehen, was darin gewisses, festes, klares, evidentes sich finde und über die Objekte sich aussagen lasse (vgl. §. 83).

a) Hat hierin nun D. der Idee nach durchaus richtig das Princip der neuern Philosophie getroffen, so ist doch auch eben so wenig zu läugnen, daß seine Fassung desselben dem Ausdrucke und der Form nach sehr verfehlt ist: theils darin, daß er nicht den absoluten Gedanken des Ich, sondern das individuelle Ich selbst als den letzten Grund der Philosophie setzt (vgl. §. 16), theils darin, daß er die Existenz dieses Ich, wornach die Philosophie gar nicht fragt, als das oberste gewisse setzt. Es haben daher seine Gegner in demjenigen, was sie ihm gegen sein oberstes Princip einwerfen, zum Theil ganz Recht, und Feuerbach [2]) hat Unrecht, den Ausdruck des D. so unbedingt zu vertheidigen, wenngleich anzuerkennen ist,

1) Vgl. namentlich de meth. p. 21.
2) Gesch. d. neuern Phil. I, S. 234, ff.

Digitized by Google

daß die wahre speculative Idee darin enthalten ist. So aber hat namentlich Gassendi den Worten nach ganz Recht gegen D., daß man eben so gewiß sagen könne: ambulo ergo sum, als cogito ergo sum; denn ebenso gut als es ein Widerspruch wäre, daß der denkende nicht seyn sollte, würde es auch ein Widerspruch seyn, daß einer, der da geht, nicht seyn sollte. Es ist allerdings zur Philosophie das Denken durchaus nothwendiger als das Gehen, aber nicht die Vorstellung von dem Denken; die Aussage: cogito ist ebenso zufällig und nicht gewisser als viele andere, z. B. ambulo, und den Worten nach ist es unrichtig, daß unser Geist uns gewisser seyn sollte als unser Körper. Dagegen hat aber allerdings auch D. Recht, daß eine solche sinnliche Thatsache (wie ambulo) nicht die eigentlich metaphysische Gewißheit habe (Resp. ad Obj. V), wodurch sie Princip der Philosophie seyn könnte, sondern nur dasjenige, was nach allem Abstrahiren und Zweifeln übrig bleibe; das aber ist das Denken selbst, nicht die Vorstellung oder Aussage: cogito, sondern die ist eine eben so einzelne und empirische Thatsache. — Eben so ist den Worten nach die Erwiderung des D. schwach, wenn er sagt: das Gehen könnte nur dann die Existenz beweisen, wenn es mit Bewußtseyn geschähe; (der gehende aber existirt, auch wenn er nichts davon weiß;) darin liegt aber wieder die richtige Idee, daß wir unsers Daseyns (und so denn auch der philosophischen Wahrheit) gewiß werden nur durch unser Denken oder Bewußtseyn, dabei ist aber der Inhalt oder das Objekt des Denkens (ob ich denke: ambulo oder: cogito) gleichgültig. —

b) Hegel will mit D. schon die dritte Hauptperiode der Geschichte der Philosophie beginnen, deren wesentliches in der Versöhnung des Gegensatzes von Denken und Seyn bestehen soll; ich sollte aber meinen, daß dieser Gegensatz bei D. noch sehr unversöhnt besteht, und durch

einen nur ſchwachen Übergang vermittelt wird (vgl. unten §. 95.) Spricht D. auch eine gewiſſe Identität von Denken und Seyn in dem Satze: cogito ergo sum aus, worauf Hegel ſo großes Gewicht legt, ſo ſetzt er doch nur das Seyn des Subjekts, des Ich, mit dem Denken identiſch, aber keineswegs das Seyn der Objekte, worauf es hauptſächlich ankommt (vgl. §. 84 u. 85.)

93. In Verbindung mit dieſem ſeinem oberſten Princip finden wir bei D. Beſtimmungen über alle jene vier Punkte, welche wir (§. 88) als diejenigen haben kennen lernen, worin die neuere Philoſophie ihre Thätigkeit zeigt und Fortſchritte macht.

Dahin gehören zuerſt ſeine Beſtimmungen des Begriffes vom Ich, welches mehr und mehr in der neuen Zeit unter den Kategorieen des abſoluten Begriffes, mit welchem man es verwechſelt, dargeſtellt wird (vgl. §. 82 u. 88). Davon finden ſich nun freilich bei D. nur ſchwache Anfänge, indem von ihm doch vorherrſchend das Ich nur als endliches Einzelweſen, als der beſchränkte menſchliche Geiſt aufgefaßt wird [1]): indeſſen iſt darin doch deutlich genug die ſpeculative Idee zu erkennen.

Vornehmlich gilt dieß von der Beſtimmung, wodurch als das Weſen des Ich oder des Geiſtes allein das reine Denken, das Cogito (weil es der Anfang der Philoſophie, das Abſolute iſt) dargeſtellt wird; — D. ſagt ausdrücklich, der menſchliche Geiſt ſey dasjenige, was nach allem Zweifeln und Abſtrahiren übrig bleibe, dieſen Reſt müſſe man betrachten, um zu wiſſen was der Geiſt ſey, ſo daß das Zweifeln ſelbſt der beſte Weg ſey, um die Natur des Geiſtes zu erkennen [2]); oder auch: der Weg zur

1) Med. III, p. 21. Ep. ad C. L. R. p. 146. Princ. phil. P. I, §. 19.

2) Princ. phil. P. I, §. 8.

Digitized by Google

Erkenntniß des Geistes sey das Abstrahiren von allem sinnlichen [1]). Diese Ansicht, daß allein im Denken das Wesen des Geistes bestehe, hat sich durch die ganze Philosophie sowohl wie allgemeine Denkweise der neuern Zeit fortgepflanzt, so daß neben dem Denken alle andere Fähigkeiten des Geistes, namentlich Fühlen und Streben, vernachlässigt, und als durchaus abgeleitet und unwesentlich betrachtet wurden.

Nächstdem war die hauptsächlichste Kategorie für das Ich diejenige, welche es vom Standpunkte der Quantität aus als absolut bezeichnete, nämlich die der Einfachheit und Untheilbarkeit, — gleichfalls durch die ganze neue Zeit hindurch sich fortpflanzend. Im Gegensatze damit wird dann das sinnliche oder die Materie wesentlich durch die Kategorie der Ausgedehntheit, der Geist dagegen als durchaus immateriell (und in Folge davon als unsterblich) bezeichnet.

Von noch höherem speculativen Werthe sind endlich die häufig wiederkehrenden Ausdrücke, wodurch der Geist als unserer Erkenntniß näher stehend denn alle andere namentlich sinnliche Dinge dargestellt wird. Weil nämlich seine Vorstellung das letzte gewisse und der absolute Grund der Wissenschaft sey, so heißt er gewisser, bekannter, leichter zu erkennen [2]), er wird als dasjenige genannt, was wir früher denn alles andere erkennen [3]), was uns begreiflicher ist als alle andere Dinge, welche wir eben nur durch ihn erkennen [4]).

94. Von größerer Bedeutung, wenngleich auch nur noch Anfänge, sind des D. Bestimmungen über den Begriff

1) De meth. p. 23.
2) De meth. p. 21.
3) Princ. phil. P. I, §. 8.
4) Epp. Vol. III, 113, p. 418.

Digitized by Google

der Philosophie. Wir finden bei ihm noch ganz und gar nicht jenes schöne Ideal der Wissenschaft, wie es uns im Alterthum schon Platon und Aristoteles aufstellen, keine Idee von einem nothwendigen, unendlichen, allumfassenden System von Begriffen aus reiner Vernunft; D. warnt sehr bestimmt, daß die Philosophie nicht alles, namentlich nicht das Unendliche zu begreifen sich anmaßen solle [1]). Es fehlt ihm sogar die Idee von einem specifischen Unterschiede der höhern und niedern Wahrheit, die Philosophie soll sich von dem gewöhnlichen Vorstellen nur durch den höhern Grad der Gewißheit unterscheiden, einer Gewißheit, welche ebenso aber auch der empirischen Erkenntniß zu Theil werden kann, indem sie nur in der Klarheit der cogitatio besteht, worunter von D. alles und jedes Vorstellen und Bewußtseyn begriffen wird [2]). Dazu kommt, daß die Wahrheit von D. nur als eine Eigenschaft von Aussagen, Urtheilen und Sätzen, nicht von Begriffen, gekannt wird, weßhalb denn auch seine Zweifel und Begründungsversuche nur auf jene, nicht auf die Begriffe sich beziehen [3]). Und wo D. selber die Regeln für die Form und Methode, deren die Philosophie sich zu bedienen habe, aufstellt [4]), da sind dieselben durchaus geringfügig und äußerlich, z. B.: es solle mit Vorsicht philosophirt, nichts ungewisses für wahr angenommen, nichts ausgelassen, vom einfacheren angefangen, der Gegenstand eingetheilt werden, u. s. w.

Dessenungeachtet sind aber doch auch wesentliche Fortschritte in seiner Bestimmung des Begriffes der Philosophie und ihrer Methode, im Gegensatze gegen die Alten, nicht

1) Princ. phil. P. I, §. 26. 41.
2) Princ. phil. P. I, §. 9.
3) Ep. ad C. L. R. p. 142, sq.; Princ. phil. P. I, §. 10.
4) De meth. p. 12.

Digitized by Google

zu verkennen. Dahin gehört zuerst, daß er in seinem obersten Principe mit sehr bestimmtem Bewußtseyn einen letzten gewissen und nothwendigen Ausgangspunkt für die Philosophie und ihren Inhalt sucht, nicht bloß, wie die Alten, ein allgemeinstes Kriterium, welches doch immer bloß ein äußerlicher Maaßstab für einen anders woher möglichen, aber zufälligen Inhalt ist; noch auch bloß letzte gewisse Regeln der Form, wie die Sätze der Logik sind, welche wohl dazu dienen, einen anderswoher schon vorhandenen Inhalt anderen darzulegen, aber nicht, einen gewissen Inhalt erst zu gewinnen [1]). Bedeutender noch ist die Einsicht, daß dieser absolute Anfang in dem Ich selbst, und zwar in dem reinen Denken desselben, mit Abstraktion von allem besonderen, zu suchen sey. Am wichtigsten aber sind endlich die Anfänge der Idee von einer bloß formalen, bloß am Subjekte ihr Maaß habenden Wahrheit (vgl. §. 83), wie wir sie bei D. finden, wenn er als Maaß der Wahrheit bestimmt: wahr müsse alles und jedes seyn, was wir nur wirklich (klar und bestimmt) erkennen, d. h. so erkennen, wie es den Gesetzen unserer Natur, unserer Erkenntniß gemäß ist, weil Gott ja ein Betrüger seyn würde, wenn er uns eine solche Natur gegeben hätte, die uns täuschte, wenn wir sie ihren eigenen Gesetzen gemäß anwendeten [2]).

95. Neben den Ideen der subjektiven Wahrheit machten sich bei D. denn auch das Bedürfniß und Bewußtseyn der realen, objektiven Wahrheit, so wie die Idee der objektiven Seite des Absoluten (auch hier als Gottheit aufgefaßt) geltend, und wir finden bei D. die Versuche, das Seyn derselben aus dem Ich und der subjektiven Erkenntniß zu begründen. Denn wie sehr auch D. die Existenz

1) De meth. p. 11.
2) Princ. phil. P. I, §. 30.

Digitized by Google

des denkenden Subjekts als identisch mit dessen Denken selbst setzt, so sehr ist er sich doch des Gegensatzes zwischen dem (wenn auch noch so gewissen) Denken und dem Seyn seiner Objekte, worauf es ankommt, bewußt (vgl. §. 92, Anm. b): wie er z. B. sagt, daß wenn auch der Gedanke, die Winkel eines Dreiecks seyen gleich zweien rechten, noch so gewiß sey, damit doch keineswegs gewiß werde, daß so ein Objekt auch existire. [1]).

Was hier zuerst das Daseyn des realen Absoluten anlangt, so findet sich auch bei D. bekanntlich der ontologische Beweis aus dem bloßen Begriffe des vollkommensten und nothwendigen Wesens. Besonders charakteristisch ist hier der Ausdruck des D.: wir müssen das Daseyn Gottes annehmen, weil der Begriff von ihm mehr „objektive Realität" enthalte, als unser Ich [2]), und daher seine Ursache außer uns haben müsse. Damit nämlich ist gesagt: das Ich ist von D. bloß erst als Subjekt und als endliches Wesen aufgefaßt, noch nicht als der unendliche Begriff und Inbegriff auch alles objektiven (wie z. B. später bei Fichte geschah), weßhalb dieser letztere noch als ein zweites Absolutes gesetzt werden mußte.

Auf diesen Begriff des objektiven Absoluten bauet D. ferner auch den ersten schwachen Versuch, die Objektivität und Realität der Außenwelt für das Subjekt zu begründen: weil wir wissen, daß Gott, der Urheber von uns und unsern Vorstellungen, wahrhaftig ist, nicht täuschen kann, so vertrauen wir, daß unsere subjektiven Erkenntnisse auch objektiv und real wahr sind (indem sie die Dinge als real vorstellen). Gott also, indem er als Absolutes über dem Gegen-

1) De meth. p. 23. Princ. phil. P. I, §. 13.

2) Med. III, p. 18. 21. cf. Resp. ad Obj. II, more geom. dispos. prop. II.

Gegensatze von Ich und Außenwelt, Denken und Seyn steht [1]), ist dadurch der Vermittler zwischen dem Ich und der realen Welt, und alle Wahrheit des Ich wird erst begründet durch die Erkenntniß des Absoluten [2]).

Es ist schon oben (§. 92) bemerkt worden, daß, obgleich hierdurch auch ein realer letzter Grund der Gewißheit gesetzt wird, dieser doch nur eine untergeordnete Stelle in der Philosophie des D. einnimmt.

96. Am bedeutendsten fast unter den Ideen des D. sind seine Bestimmungen über den vierten Hauptgegenstand der neuern Philosophie (vgl. §. 86), seine Beschreibungen der Art und Weise, wie der Begriff Gottes von uns gedacht werde.

Die zunächst liegende Bestimmung ist die, daß derselbe der allgemeinste, unendliche „alles Seyn umfassende" [3]) Begriff sey, denn wenn Gott als das alle Realität umfassende Wesen gesetzt wird, so muß auch ebenso der Begriff desselben alles umfassen. Damit verbindet sich die Bestimmung, daß er absolut positiv, ohne alle Negation oder Beschränkung sey, indem die Vorstellung der göttlichen Unendlichkeit keine negative, keine schlechte bloße Verneinung der Schranken, sondern eben die absolute Setzung der uneingeschränkten Fülle der Realität sey; in welchem Sinne D. die Gottheit als das ens infinitum dem gewöhnlich sogenannten, negativen unendlichen oder indefinitum entgegensetzt [4]). Aus der Allgemeinheit des Begriffes folgt ferner, daß er auch der einfachste von allen ist [5]),

1) Princ. phil. I, §. 23; vgl. Erdmann's Gesch. d. neuern Phil. I, 1, S. 288, f.
2) Med. V, p. 35.
3) Epp. Vol. I, 119, p. 382.
4) Princ. phil. P. I, §. 27. Epp. Vol. I, 119, p. 382.
5) Princ. phil. P. I, §. 19.

Digitized by Google

so wie die logische Dignität, daß er früher als alle andere Begriffe, namentlich als der des endlichen zu denken sey [1]).

Dazu kommt die andere Bestimmung, daß die Idee Gottes die gewisseste, evidenteste und wahrste von allen sey [2]), und zwar mit dem besondern Bedeuten, daß sie vor allen durch sich selber gewiß sey [3]), während die Gewißheit aller andern Erkenntnisse erst aus der Erkenntniß Gottes herstammt (vgl. §. 95) [4]).

Hiermit zunächst verwandt ist endlich das Merkmal der Nothwendigkeit in zweifacher Bedeutung: die Idee Gottes ist uns nothwendig einestheils insoferne, daß wir sie stets denken müssen, und das Bewußtseyn haben, daß sie weder willkürlich von uns gebildet, noch auch zufällig uns von außen gekommen, sondern stets in uns gewesen, und angeboren ist [5]); sie ist eben mit unserm Denken selbst identisch, und eben dadurch durch sich selbst gewiß und nothwendig. Anderntheils ist sie eine nothwendige in dem Sinne, daß die darin gedachten Merkmale, namentlich das der nothwendigen Existenz, mit Nothwendigkeit darin enthalten sind, so daß wir dieselben nicht davon trennen können: eine Erscheinung, welche bei keinem andern Begriffe sich findet [6]).

Alle diese Bestimmungen zeigen zu deutlich die Spur ihres Ursprungs: man sieht an allen, daß der dadurch bezeichnete Begriff nicht die Idee Gottes, sondern der reine, allgemeinste Begriff alles denkbaren ist. Und könnten auch

---

1) Med. III, p. 21.
2) Princ. phil. P. I, §. 19; Epp. Vol. I, 119, p. 382.
3) Med. III, p. 21.
4) Med. V, p. 35.
5) Princ. phil. P. I, §. 20. 15.
6) Princ. phil. P. I, §. 15.

Digitized by Google

das eine oder andere dieser Merkmale auch von dem Begriffe Gottes ausgesagt werden, so mußte doch wohl das klarere Fortschreiten auf dieser Bahn endlich zu der Einsicht führen, was für ein Begriff denn eigentlich gemeint sey (vgl. §. 86). Denn man mußte doch wohl zuletzt erkennen, daß der Begriff der Gottheit, eines Einzelwesens, nicht identisch seyn kann mit einem allgemeinsten und im obigen Sinne unendlichen und positiven, mit dem reinen unbestimmten Denken identischen Begriffe! —

III. Der Occasionalismus.

97. Nur in einem Punkte finden wir in der eigentlichen Cartesianischen Schule einen Fortschritt der Philosophie, nämlich in den Bestimmungen über das Verhältniß von Denken und Seyn, oder, wie es ausgedrückt ward, über das commercium animae et corporis: es ist dieß der bekannte Occasionalismus des Geulinx und Malebranche.

Welchen eigentlichen, speculativen Sinn wir der Theorie und dem sie hervorrufenden Probleme in seiner etwas ungeschickten und fast unphilosophischen Fassung als zu Grunde liegend anzusehen haben, ist schon früher angegeben worden (vgl. §. 85); es bleibt hier in den genaueren Ausführungen der Theorie, wie sie namentlich bei Geulinx sich finden, die Richtigkeit dieser Ansicht nachzuweisen. Die Schwierigkeiten nämlich, welche das Problem ergeben, und welche hinderten, eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen Körper und Geist anzunehmen, werden auf folgende Weise ausgedrückt.

Digitized by Google

Zuerst wird die Möglichkeit einer Wirkung unseres Geistes auf die Außendinge, namentlich auf unseren Körper geläugnet aus dem Grunde: weil der Geist durchaus kein Bewußtseyn habe über das Wie; was aber einer bewirken wolle, davon müsse er doch wissen, wie er es anzufangen habe, der Geist aber wisse gar nicht, wie er es beginne, um nur ein Glied des Körpers zu bewegen. (Die Idee ist die: weil das Ich und sein Denken als das Absolute erkannt sey, so könne nur durch das Denken etwas geschehen; die Bewegung des Körpers aber geschehe ohne ein Bewußtseyn des Wie von unserer Seite, also nicht durch uns.)

Hierin aber erkennt jeder leicht den philosophischen Sinn: das Ich setzt doch nicht die Außenwelt, hat nicht das Bewußtseyn, sie zu setzen oder zu bestimmen, woher kann es in seinem subjektiven Thun denn doch die Gewißheit haben, daß es mit ihr übereinstimme?

Auf der andern Seite wird die Wirkung der Außendinge und unsers Körpers auf den Geist geläugnet, weil wir das Bewußtseyn haben, daß die Körper etwas absolut anderes sind als das Ich, und alle ihre Wirkungen etwas absolut anderes als das Denken, an und durch sich selbst also niemals weder zum Denken werden, noch dasselbe hervorbringen können, indem alle Einwirkungen auf unsere Sinnesorgane doch noch immer kein Denken seyn werden [1]).

Dabei scheint die Idee einer höhern Wahrheit, welche in der Unabhängigkeit des Denkens von der Sinnlichkeit bestehen muß, zum Grunde zu liegen, das Bewußtseyn, daß doch alle Wirkung der Dinge auf die Sinne dem Gedanken das nicht geben könne, was er in sich zu tragen, oder doch zu fordern sich bewußt ist.

---

1) Geulinx Ethica, Tract. I, Sect. 2, §. 2, n. 9. 10.

Digitized by Google

Hier nun wird denn Zuflucht genommen zu Gottes Allmacht und zu der Theorie des Occasionalismus, wobei unter der Gottheit, ebenso wie bei Descartes (vgl. §. 95), zum Theil das logische Absolute, der allgemeine Indifferenzpunkt von Denken und Seyn gedacht wird, zum Theil aber auch wieder der religiöse Begriff Gottes, ohne Consequenz und ohne daß weder hierin, noch auch in der eigentlichen Theorie des Occasionalismus an und für sich selbst eine wesentliche Förderung der Speculation begründet worden wäre.

IV. Malebranche.

98. Bedeutender ist der Fortschritt bei Malebranche, wenngleich auf derselben Spur und in gleicher Richtung, doch mit weit mehr philosophischem Geiste. Derselbe stimmt überein mit den Lehren des Occasionalismus, und aus denselben Gründen und Bedenklichkeiten: der Geist kann nicht wirken auf die Dinge, weil er kein Bewußtseyn davon hat, die Körper aber nicht auf den Geist, weil sie etwas absolut anderes, etwas an sich durchaus dunkles und unerkennbares sind. Sein Fortschritt besteht in der Art und Weise, wie er die durch Gott hier gesetzte Vermittelung näher zu erklären sucht, und zwar durch seine berühmte Lehre: „daß wir alle Dinge in Gott schauen und begehren.“

Alle Einzeldinge nämlich, heißt es, erkennen wir nur durch ihre Idee, d. h. durch die allgemeine Vorstellung ihrer Gattung, die Idee aber kann keine bloße subjektive Vorstellung seyn, indem das allgemeine mehr Realität hat als das besondere, also keine bloße Vorstellung eines besondern und endlichen Wesens wie des menschlichen Geistes seyn

Digitized by Google

kann; sie ist also zugleich ein Seyn (nach unserer Weise zu reden eine Identität von Denken und Seyn). Alle Ideen wiederum sind in Gott als dem allgemeinsten Wesen, welches weder Geist noch Körper, oder auch gleichfalls eine Identität von beiden ist, als Einschränkungen seines unendlichen Wesens; Gott aber ist durch seine Allgegenwart uns unmittelbar nahe und anschaulich, er ist „*der Ort der Geister*," somit schauen wir in Gott die Ideen und durch dieselben alle Dinge, und Gott ist so in letzter Instanz der Vermittler zwischen den Außendingen und unserer Erkenntniß. Aber auch nur die Außendinge erkennen wir auf diese Weise in Gott, *nicht uns selbst*, denn da sind jene Schwierigkeiten nicht.

In gleicher Weise macht Gott auch die Vermittelung zwischen unserm Willen und dessen scheinbaren Wirkungen auf die Außenwelt: Gott ist das *allgemeine* Gut, der allgemeine Gegenstand unsers Wollens, alle andere Dinge oder besondere Güter lieben wir nur *in Gott*, als Einschränkungen des allgemeinen Gutes, und so geschieht es, daß durch Gott hindurch unsere Willenshandlungen, die somit wirklich nur gelegenheitliche Ursachen sind, auf die Außendinge übertragen werden.

In allen diesen Lehren wird unter dem Begriffe Gottes in weit höherer Consequenz und Vollendung als bei Descartes und Geulinx die speculative Idee des absolut allgemeinen, des logischen Absoluten gedacht, so wie darin die philosophische Idee ausgesprochen wird, daß alles Denken vom allgemeinen ausgehen müsse, erst durch das allgemeine zum besondern kommen könne: auch spricht sich in der Lehre, daß dieser Gott der Ort der Geister sey, nichts anders als das Bewußtseyn aus, daß dieß allgemeinste eben identisch mit unserm Ich oder Denken (aber auch nichts weiter als dieses) ist.

Digitized by Google

99. Andere Fortschritte der Philosophie bei M. bestehen nur darin, daß er mit klarerem Bewußtseyn verschiedene Ideen ausspricht, welche wir, aber unbestimmt und unausgeführt, freilich auch bei Descartes schon finden, namentlich über unser Vorstellen Gottes so wie über den Begriff der Philosophie.

In Beziehung auf unsere Vorstellung von Gott ist es M., welcher mit besonderer Bestimmtheit ausspricht, daß dieselbe eine allgemeine sey [1]). Diese Idee ergiebt sich freilich als Consequenz allenthalben, wo gesagt wird, daß das oberste Wesen ein allgemeines ist, denn dann muß freilich die Vorstellung von ihm eine allgemeine seyn, es ist aber diese Consequenz noch nirgends so bestimmt ausgesprochen, selbst nicht bei Descartes, bei welchem sich nur die Bezeichnung einer „alles Seyn umfassenden" Vorstellung dafür findet (vgl. §. 96). Näher sagt M., daß Gott von uns nur vorgestellt werde durch die allgemeine Vorstellung des Seyns überhaupt und ohne Einschränkung, so wie, daß wir auch deßhalb alle Dinge in Gott sehen, weil wir in allen Gott oder das allgemeine denken, indem, wenn wir ein Objekt vorstellen wollen, wir zuvor einen Blick auf alle Dinge werfen, und Gott, so zu sagen „alle Dinge" ist [2]).

So auch wird von M. nachdrücklicher die Unmittelbarkeit der Vorstellung von Gott hervorgehoben, und daß Gott allein durch sich selbst von uns erkannt werde, nicht durch eine Idee, wie die andern Dinge, indem Gott, wenn er unter einer Idee befaßt wäre, die nur ein besonderes Seyn ist, selbst nur ein endliches und besonderes Seyn seyn würde [3]).

---

1) Récherche de la vérité, Liv. III, P. II, ch. 6.
2) Réch. Liv. III, P. II, ch. 6 et 7.
3) Ibid. ch. 7.

Digitized by Google

Nicht minder ist die Vorstellung von Gott das nothwendige und allgemeingültige Denken, in der Weise, daß wir in ihr die Gewißheit haben, daß darin alle Menschen auf gleiche Weise mit uns denken müssen [1]).

In Absicht auf den Begriff der Philosophie ist bei M. auch nur die eine Idee des Descartes weiter ausgeführt, daß alles Wissen nur möglich wird durch die Idee des allgemeinsten Absoluten, und in ihr seinen letzten Grund findet (vgl. §. 95), indem, wie wir schon sahen, M. lehrt, daß alles einzelne nur durch die allgemeinen Ideen, diese wieder durch die allgemeineren und endlich durch die allgemeinste, nämlich in Gott gedacht werden können, so daß die Vorstellung von Gott früher da seyn muß, als die der endlichen Dinge, und der Anfang alles Wissens ist. Diese Lehre ist hier aber philosophischer ausgebildet, indem nach Descartes die Erkenntniß Gottes nur derjenige letzte Grund ist, durch welchen der übrige Inhalt des Denkens, der aber schon anderswoher gegeben ist, seine Gewißheit erhält, während nach M. selbst das Denken von einem sonstigen Inhalte nicht anders als durch die Vorstellung Gottes möglich ist. — Es fehlt übrigens auch dem M. noch die Idee einer nothwendigen Ableitung und Construktion dieses andern Inhaltes aus der Idee Gottes (vgl. §. 95); von einer jeden allgemeinen Idee, und mag sie noch so zufällig seyn, überhaupt auch von jedem empirischen Gegenstande wird gleichermaßen behauptet, daß wir sie in dem letzten Grunde des Wissens, in Gott, sehen.

1) Ibid. Eclairc. sur le III, Liv.

Digitized by Google

V. Spinoza.

100. Die Bedeutung des Spinoza für den Fortschritt der Philosophie ist ganz in der nämlichen Art und Richtung wie die des Malebranche und seiner Vorgänger, — eine Ansicht, die freilich der gebräuchlichen Auffassung seines Systems widerspricht. Wo nämlich die Rede ist von Spinozismus, da versteht man durchgängig das Wort nur als gleichbedeutend mit Pantheismus und Naturalismus, als wenn diese und ähnliche Lehren allein das wesentliche seiner Philosophie ausmachen. Sind nun auch solche Lehren allerdings bei Sp. vorherrschend, so sind sie ja doch keineswegs das ihm eigenthümliche, sondern unendlich oft auch schon vor ihm ausgesprochen; dem Sp. eigenthümlich sind wesentlich zweierlei: zuerst die Art und Weise, wie er jene Lehren im Geiste der neuern Zeit aus der Art, in welcher die Substanz von uns gedacht wird, ableitet; sodann aber die Anwendung dieser Lehren zur Vermittelung zwischen dem Gegensatze von Ich und Außenwelt.

Das nämlich ist der erste und vorherrschende Gedanke, welcher der Philosophie des Sp. zu Grunde liegt, und wovon er ausgeht, so wie alle Denker, die von Descartes ausgehen: auf das Ich alles zu begründen, sodann aber nachzuweisen, wie eine Harmonie zwischen dem Ich und der Außenwelt (Denken und Ausdehnung) möglich sey, und nur zu diesem Endzwecke wird der Begriff der Substanz herbeigezogen. Gegen diesen Begriff treten freilich die des Ich und der Ausdehnung später ganz in den Hintergrund, aber sie sind denn doch zuerst dagewesen; der Begriff der Substanz ist bei ihm freilich der Hauptbegriff, aber nicht der erste.

Digitized by Google

Daher ist auch die sehr gewöhnliche Ansicht falsch, als wenn Sp.'s System gerade der wahre Objektivismus oder Objektivitätsphilosophie sey, eben im Gegensatz zu der Subjektivität der übrigen neuen Philosophie. Denn der Ausgangspunkt ist ihm, ebenso wie den andern, das Ich, die Erkenntniß des Ich soll uns das *fundamentum* geben, von wo aus wir an die Erkenntniß der andern Dinge, selbst des Absoluten, gehen sollen [1]). Freilich tritt in seiner weitern Philosophie die Rücksicht auf Gründe der Gewißheit, welche zuletzt im Ich zu suchen seyen, sehr zurück, und in mehr philosophischer Weise wird gesucht nach den Gründen, wodurch die Objekte gedacht werden, und welche nur freilich in realistischer Weise immer identificirt werden mit den Gründen, durch welche sie sind.

Der gegebenen Auffassung nahe kommt auch Erdmann [2]), welcher wenigstens auch zeigt, daß die Begriffe von Denken und Ausdehnung, sowohl in der Gestalt von Attributen als auch von Modificationen nicht aus der Substanz abgeleitet werden, sondern nur nebenbei gesetzt werden und von außen herzukommen (d. h. sie sind schon vorher da). Auch sonst wird anerkannt, daß nur zufällig gerade Denken und Ausdehnung als die Attribute der Substanz genannt werden [3]).

101. Die bedeutendsten Bestimmungen aus der Philosophie Sp.'s sind die über die Art, wie das Absolute von uns gedacht wird, welche in weit mehr logischer Weise, wie bei den früheren, gefaßt, und zur Grundlage aller andern Lehren über die Gottheit selbst gemacht werden.

---

1) De emend. intell. — Opp. posth. p. 390.

2) Gesch. d. neuern Phil. I, 2, S. 60, f.; 85, ff. u. 93, ff.

3) Vgl. Hegel's Gesch. d. Phil. III, S. 387. Feuerbach's Gesch. d. neuern Phil. I, S. 432.

Digitized by Google

Der Grundgedanke darin ist der, daß das Absolute dargestellt wird unter dem Begriffe der Substanz, d. h. desjenigen, was nicht bloß durch sich selber ist, sondern noch mehr durch sich selbst gedacht wird, d. h. zu dessen Vorstellung keine Vorstellung eines andern Dinges nöthig ist, während alle einzelne Dinge nur Modifikationen sind, welche die Attribute der Gottheit auf bestimmte Weise ausdrücken, und durch dieselben gedacht werden, auch nur in und durch Gott gedacht werden können, indem die Ursache eines Dinges doch nur dasjenige seyn könne, wodurch das Ding gedacht werde [1]), durch Gott also, als aller Dinge Ursache, alle gedacht werden müßten.

Dieß Verhältniß wird von Sp. durchaus so gedacht wie das Verhältniß des allgemeinen zu den einzelnen Erscheinungen, welche durch dasselbe gedacht werden, oder in deren Vorstellung die des allgemeinen enthalten seyn muß, wie auch z. B. Sp. sagt, daß alle einzelne ausgedehnte Dinge gedacht werden durch die unendliche, allgemeine Ausdehnung. Die Einzeldinge also als Modifikationen sind die einzelnen Erscheinungen, in denen sich das allgemeine wiederfindet, die Substanz aber, welche durch sich selbst gedacht wird, ist das allgemeinste, ihr Begriff ist der oberste, allgemeinste, nicht von andern abgeleitete. — Zwar sagt Sp. ausdrücklich, daß die Begriffe der Substanz und ihrer Attribute durchaus keine allgemeine seyen (indem es nicht mehr Gegenstände der Art geben könne), daß also auch nur uneigentlich gesagt werde, daß Gott Einer oder einzig sey [2]); an andern Stellen aber drängt sich ihm die Erkenntniß des wahren Verhältnisses doch zu sehr auf, so daß er z. B. selber sagt, das Verhältniß jener Begriffe zu den Einzeldingen

1) Eth. I, ax. 4.
2) Ep. 50.

Digitized by Google

sey wie das der allgemeinen oder Gattungsbegriffe, sie seyen *tanquam* universalia sive genera [1]). Zu der Erkenntniß, welche auch schon die frühern hatten (vgl. §. 96), daß der Begriff des Absoluten ein allgemeiner sey, fügte Sp. noch die, daß alle Vorstellungen von Dingen sich dazu wie einzelne zu ihrem Gattungsbegriffe verhalten.

Es wird also das Verhältniß als ein durchaus logisches, als ein mit dem Verhältnisse der Begriffe identisches gedacht. Gott ist nicht bloß die Ursache von der Existenz der Dinge, sondern noch mehr von ihrer Essenz, und nicht bloß die Dinge sind von Gott abhängig, sondern auch ihre Begriffe von dem Begriffe Gottes [2]), überhaupt eine völlige Identität von Denken und Seyn ist dem Sp. unbezweifelt gewiß (vgl. unten §. 103).

Am nächsten verwandt mit dieser Bestimmung des Absoluten durch Sp. ist die des Anaxagoras (vgl. §. 39), wenn er sagt, daß dasselbe allein in und für sich selbst (αὐτὸς ἐφ' ἑαυτῷ) sey, worin nichts anderes ausgesprochen wird, als dieses, daß es durch sich allein gedacht werde, freilich ohne Bewußtseyn dieses Sinnes; diese subjektive Auffassung war erst in der neuen Philosophie möglich.

102. Aus dieser Hauptkategorie für die Substanz, daß sie durch sich selber gedacht werde, leitet Sp. fast alle übrige Bestimmungen derselben und seines Pantheismus ab; Kategorieen, welche andere Philosophen als durch sich selbst nothwendig und sich von selbst verstehend setzen, leitet Sp. erst aus jener ersten ab, beweiset sie daraus; und das ist als der hauptsächliche Unterschied seines Pantheismus von dem anderer Systeme zu betrachten.

---

1) De emend. intell.; Opp. posth. p. 389.
2) Eth. II, prop. 7 et coroll.

Digitized by Google

So zuerst ergiebt sich daraus, daß die Substanz mit Nothwendigkeit existirt, weil, wenn sie eine Ursache hätte, sie durch dieselbe, und somit nicht durch sich allein, gedacht werden würde (vgl. §. 101). Darin ist aber zugleich auch ihre Freiheit oder Absolutheit gegeben, daß sie keine Einwirkungen von außen her leidet, sondern einzig und allein nach der Nothwendigkeit ihrer eigenen Natur wirkt, weil, wenn sie Einwirkungen litte, Ursachen da seyn würden, durch welche sie gedacht würde. — Weiter folgt daraus die Unendlichkeit der Substanz in ihrer Art, so daß nur Eine seyn kann von einem und demselben Attribute, weil, wenn mehre wären, beide durch ein höheres und durch einander gedacht werden würden. Daraus folgt wieder, daß Gott nicht Verstand oder Wille (weil beide nur endliche Weisen des Denkens sind), sondern unendliches Denken und Ausdehnung ist. Ingleichen folgt daraus, daß überhaupt keine Substanz außer Gott seyn kann, indem jede von gleichem Attribute mit Gott seyn müßte, welcher als absolut unendliche Substanz alle unendlich vielen Attribute in sich faßt. Wieder hieraus ergiebt sich, daß alles endliche nichts außer der Substanz bestehendes, sondern nur zu ihr gehöriges seyn könne, und zwar, wie wir schon sahen, Modificationen der Substanz, welche durch dieselbe gedacht werden. Daher denn Gott zu den endlichen Dingen nicht wie eine im gewöhnlichen Sinne so genannte Ursache sich verhält, nicht caussa transiens, sondern, im logischen Verhältnisse des allgemeinen zum einzelnen, eine immanente Ursache desselben ist. —

Vor allen aber sind es die Kategorieen der Nothwendigkeit und Ewigkeit im logischen Sinne, welche daraus für alles Seyn sich ergeben. Ist nämlich das Verhältniß des seyenden unter sich ein logisches, wie das von Begriffen, die durch einander gedacht werden, so müssen alle

darunter begriffene Beziehungen nothwendige und ewige seyn; denn was in einem Begriffe enthalten ist oder sich aus ihm ergiebt, verhält sich so mit Nothwendigkeit und für alle Ewigkeit. Mit diesem Verhältnisse vergleicht daher Sp. selbst das Verhalten des Seyns: alles Seyn sey nothwendig so, wie es sich aus seiner Natur ergebe, so wie es nothwendig aus dem Begriffe des Dreiecks folge, daß seine Winkel gleich zweien rechten sind. So ist denn theils die Substanz selbst nothwendig und ewig, weil die Existenz in ihrem Begriffe liegt, und Ewigkeit eben nichts anders ist, als Existenz, soferne sie aus der Definition selber sich ergiebt [1]). Auch die Dinge sind so mit Nothwendigkeit aus der Substanz hervorgegangen, und konnten in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie es sind, indem sie aus der Natur der Substanz gefolgt sind [2]). Daher werden denn alle die gewöhnlichen Vorstellungen von Freiheit des Willens, so wie von Freiheit Gottes und der Vorsehung, überhaupt alle gewöhnliche moralische Begriffe für bloße figmenta humana erklärt.

In diesen Resultaten des Pantheismus hat Sp. nichts vor andern Systemen des Pantheismus voraus, höchstens etwas größere Consequenz; sein Vorzug besteht in der hier gezeigten Ableitung und Begründung derselben. — Will man nun übrigens streiten, ob ein solcher Pantheismus Atheismus sey oder nicht, so kommt es nicht darauf an, daß man mit Worten spiele, sondern wenigstens sollte man sich zuvor über die Begriffe einigen. Bloße Wortspielerei aber ist es, wenn z. B. Hegel [3]) sagt, Sp.'s System sey vielmehr Akosmismus als Atheismus. Wenn es uns bloß um den Namen Gottes zu thun

1) Eth. I, def. 8.
2) Ibid. prop. 16.
3) Vorlesf. üb. d. Gesch. d. Phil. III, S. 373, f. 390. 408.

wäre, so möchte es allerdings Akosmismus seyn (dann wäre auch der Fetischismus wahre Religion); es ist uns aber zu thun um den Begriff des lebendigen Gottes, zu dem der Mensch sein Herz erheben, vor dem er seine Kniee beugen, zu dem er beten kann; so ein Gott ist aber der Gott des Sp. nicht.

103. Aus dem Begriffe der Substanz entwickelt Sp. nun auch die Antwort auf die Hauptfrage seiner Philosophie und seiner Zeit, nämlich auf die Frage nach der Harmonie von Denken und Seyn (Ausdehnung), und ist auch hier in weit höherem Grade philosophisch als seine Vorgänger (wie denn auch bei diesen der Fortschritt in einer mehr philosophischen Fassung von Frage und Antwort bestand). Seine Antwort ist eine vollständige Identitätsphilosophie, die durchgängige Grundlehre, daß Denken und Ausdehnung in ihrem Wesen und Grunde nicht verschieden, sondern eins seyen, indem in der absoluten Substanz kein wirklicher Gegensatz stattfinden könne, also die verschiedenen Attribute derselben nicht an sich selbst, sondern nur für unsere Betrachtung und Auffassung verschieden und entgegengesetzt seyen. Somit sey denn die Ordnung der Dinge identisch mit der der Ideen, die der Körperwelt identisch mit der der Geisterwelt, und Leib und Seele in allen Dingen eines und dasselbe, so daß beide gar nicht einmal auf einander wirken können, noch auch eine Vermittelung zwischen beiden erst nöthig oder nur möglich sey, indem was in dem einem geschieht, identisch sey mit dem, was in dem andern [1]).

Es ist diese Identitätsphilosophie eine durchaus andere als die des Platon oder der Eleaten (vgl. §. 33 und 57,

1) Eth. III, pr. 2 et schol.; cf. Eth. II, pr. 7, schol., pr. 21, schol.

Digitized by Google

wo dieß auch schon bemerkt wurde), denn sie ist hier in der Absicht, und mit dem Bewußtseyn, daß sie behauptet wird, um eine Übereinstimmung von Denken und Seyn, von Ich und Realität zu erklären, wovon die Eleaten und Platon nichts wußten, indem sie nicht von unserem subjektiven Denken ausgingen, sondern von dem Seyn, als dessen Prädikat nur das Denken galt; bei diesen stellt sich die Behauptung der Identität unbewußt, ohne Absicht ein, als unmittelbare Wahrheit des speculativen Sinnes; daher ist sie ihnen aber auch unmittelbar und durch sich selbst gewiß, während sie dem Sp. eine Hypothese ist, die erst aus dem Begriffe der Substanz abgeleitet und bewiesen werden muß.

In dieser Identitätsphilosophie aber, wie sie so von dem subjektiven Denken als dem ersten ausgeht, spricht sich dunkel das speculative Bewußtseyn und Verlangen aus, daß die Gegenstände der Philosophie eben nichts anders seyen, als die Philosophie oder die Gedanken selbst, ihre Ordnung also auch keine andere, als die Ordnung der Gedanken; — wobei denn aber Sp. nach dem allgemeinen Mißverstande des Realismus unter den Objekten das reale versteht. — Ingleichen erkennen wir in dieser logischen Fassung des Seyns bei Sp. oder in seiner Identitätsphilosophie das unbewußte Streben der neuen Philosophie, Physik und Logik zu identificiren, überhaupt die vermeintlichen Theile der Philosophie wieder in eine Einheit zurückgehen zu lassen (vgl. §. 18).

104. Mit diesen Ideen verbindet sich wieder ein weit höherer Begriff von Philosophie, als die bisherige neuere Philosophie ihn hatte. Sp.'s Idee der Philosophie ist ein wirkliches Bewußtseyn von etwas, was dieselbe, im Gegensatz gegen die gewöhnliche Erkenntniß, erst seyn und werden soll; er schreibt daher de *emendatione* intellectus, während z. B. Malebranche mit all seinen Theorieen nur

zu

zu erklären sucht, was und wie unser Vorstellen, welches nicht anders werden soll, ist und möglich ist; seine Vorschriften über das, was mit unserm Erkennen seyn soll, bestehen nur in der Angabe der Irrthümer, die wir zu vermeiden haben. Dabei aber tritt denn auch bei Sp. mit Bestimmtheit die Unterscheidung einer höhern und niedern Wahrheit hervor, und das Bewußtseyn, daß die empirische Erkenntniß in keiner Beziehung der Idee von Vernunftwissenschaft genüge, namentlich deßhalb, weil sie die Dinge als einzelne und zufällige vorstelle: „der Natur der Vernunft aber sey es angemessen, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig und ewig, sub aeternitatis specie zu betrachten“ [1]).

Ihr ewiges Seyn aber haben die Dinge nur in Gott und wie sie durch Gott sind; die wahre Wissenschaft oder cognito intuitiva ist nur diejenige, welche sie betrachtet wie sie durch Gott sind und gedacht werden, oder „welche ausgehend von einer adäquaten Idee der Attribute Gottes fortschreitet zur Erkenntniß der Dinge“ [2]), welche also dieselben nur denkt, inwieferne ihre Begriffe aus dem Begriffe des Absoluten abgeleitet und zwar mit Nothwendigkeit abgeleitet sind (welches z. B. Descartes ausdrücklich für unmöglich erklärte); also nicht bloß das soll erkannt werden, daß die Dinge überhaupt in Gott sind, sondern auch wie mit Nothwendigkeit aus ihm abgeleitet.

Wie indessen diese Ableitung zu erkennen, die besondern Begriffe aus den höheren abzuleiten und die Definitionen derselben zu bilden seyen, — darüber finden sich weiter keine Bestimmungen und Vorschriften. Sp. verspricht sie noch zu geben [3]), ist sie aber wegen mangelnder Vollendung des

1) Eth. II, prop. 44 et coroll. 2.
2) Eth. II, prop. 40, schol. 2.
3) De emend. intell.; Opp. posth. p. 389.

Digitized by Google

Traktats schuldig geblieben. Auch ist seine eigene Praxis noch sehr ohne Regel und Ordnung: die Definitionen erscheinen da ohne allen Zusammenhang oder Ableitung, ganz zufällig nach der Weise der mathematischen Methode; es wird nur im allgemeinen immer versichert, daß die einzelnen Dinge unter den Attributen Gottes mit Nothwendigkeit begriffen und daraus abzuleiten seyen.

105. Ein größerer Fortschritt Sp.'s in der Bestimmung des Begriffes der Philosophie, und zwar gerade in der Weise der neuern Zeit, besteht darin, daß er besonders klar die Idee der bloß formalen und subjektiven Wahrheit ausspricht, die ihr Maaß allein an dem denkenden Subjekte und der Form seines Denkens habe (vgl. §. 83 u. 94). Die Wahrheit, lehrt er, müsse „von der Kraft und Natur des Denkens selbst abhängen“ [1]), „aus der Nothwendigkeit unserer Natur allein folgen“ [2]), „der Grund der wahren Vorstellung sey in der Vorstellung selbst zu suchen, — denn es gehöre doch zur Natur des denkenden Wesens, wahre oder adäquate Vorstellungen zu bilden“ [3]), d. h. eine Vorstellung ist wahr, wenn sie nur den Gesetzen und der Natur des Denkens gemäß ist, weßhalb die sinnlichen Vorstellungen unwahr und inadäquat sind, weil sie nicht allein aus der ewigen Natur unsers Denkens, sondern aus den zufälligen Verhältnissen der Einzeldinge zu unserm Körper hervorgehen. Eine Vorstellung ist nicht deßhalb wahr, weil und wieferne sie etwa mit einem Objekte übereinstimmt [4]), sondern weil und wieferne sie von uns mit Nothwendigkeit und den Gesetzen und der

1) De emend. intell.; Opp. posth. p. 378, sq.
2) Ibid. p. 391.
3) Ibid. p. 379, 380.
4) Ibid. p. 378.

Digitized by Google

Natur des Denkens gemäß gedacht wird. Und wir denken die Dinge in ihrem ewigen Seyn, wenn wir nur nach den ewigen Gesetzen unserer eigenen Natur denken, oder mit andern Worten, wenn wir nur unsern eigenen Körper in seinem ewigen Seyn denken [1]).

Auch schon die unvollkommenen Anfänge der formalen Wahrheit, wie schon das gewöhnliche Vorstellen sie hat, gelten dem Sp. mehr als die reale Wahrheit; so z. B. die Wahrheit analytischer Sätze: eine Vorstellung, heißt es, sey unbedingt wahr, wenn auch ihr Objekt nicht existire, sobald nur das ausgesagte in dem Begriffe des Subjekts enthalten sey [2]), oder der Satz aus einem andern abgeleitet und begründet werde; eine solche Erkenntniß in bloßen Begriffen sey sogar „nothwendig wahr" [3]), während eine Vorstellung, deren Objekt existire, doch unwahr sey, sobald sie nicht mit Nothwendigkeit und Gewißheit von uns gedacht werde [4]). So auch sey die Idee eines Künstlers, die er von einem Werke entwirft, völlig wahr, sobald sie nach Gesetz und Ordnung (ordine) gedacht werde, möge auch das Kunstwerk noch nicht oder auch niemals existiren [5]).

106. Ganz übereinstimmend oder vielmehr identisch mit diesem Begriffe Sp.'s von der Wahrheit ist auch sein Begriff der Tugend: so wie ihm Logik und Physik identisch werden (vgl. §. 103), so auch die Ethik mit beiden. (Rühmt doch er selber sich, freilich in etwas anderem Sinne, die Ethik in Physik verwandelt zu haben.) So wie die Wahrheit nur Bestimmung des Geistes nach eigener Natur

1) Eth. V; prop. 29. 30.
2) De emend. intell.; Opp. posth. p. 379.
3) Eth. II, prop. 40, schol. 2 et prop. 41.
4) De emend. intell., p. 378.
5) Ibid.

Digitized by Google

ist, so auch die Tugend nichts anderes als die freie Selbstbestimmung der subjektiven Vernunft, im Gegensatz gegen das Bestimmtwerden durch die Objekte, weil Tugend identisch ist mit Vermögenheit (potentia), Freiheit und Selbstheit: „die Tugend ist das Wesen des Menschen selbst, insoferne er das Vermögen hat, etwas zu thun, was allein aus den Gesetzen seiner eigenen Natur begriffen werden kann“ [1]). Die eigenste Natur des Denkens nun aber ist allein das Denken, die Tugend also das vollkommene Denken nach eigenen Gesetzen oder das Wissen, und zwar das Wissen im höchsten Sinne, d. h. die Erkenntniß Gottes und der Dinge, wie sie in Gott sind (vgl. §. 105); die Affekte dagegen sind Zustände, wo unsere Natur von den Objekten leidet, unfrei und ohne Selbstheit ist, welche also unserer Natur zuwider und darum Übelstände sind.

Sp. kommt hier auf dasselbe heraus mit den Stoikern: daß die Tugend in der Selbstbestimmung der Vernunft und im Wissen, im Gegensatz mit den sinnlichen Affekten bestehe (vgl. §. 73); — und doch kann man gerade hieran sehen, wie ein und derselbe Gedanke doch ein ganz anderer wird, wenn er von einem Philosophen alter oder von einem der neuen Zeit aufgefaßt wird. Wo die Stoiker Vernunft und Sinnlichkeit einander entgegensetzen, da verstehen sie beide ganz gegenständlich, oder doch beide gleich subjektiv, wie auch gleich objektiv; oder gar, wenn wir von einem Übergewichte des subjektiven sprechen wollen, so gilt ihnen, wie überhaupt den Alten, vielmehr die Sinnlichkeit für das subjektivere, die Vernunft, als mit dem absoluten Seyn identisch, für die objektivere, diese aber eben deßhalb für das gute. Bei Sp. ist der Gegensatz ganz identisch mit dem von Subjekt und Objekt, die Tugend aber besteht in der

1) Eth. IV, def. 8.

Digitized by Google

Vernunft, weil sie das frei und selbst sich bestimmende Subjekt ist, während die Affekte das nicht gute sind, weil sie durch die Objekte bestimmt werden.

VI. Herbert von Cherbury.

107. Ehe wir zu dem großen Nachfolger und Gegner des Spinoza, zu Leibnitz übergehen, haben wir noch eine andere Reihe von Philosophen zu betrachten, welche gleichfalls in Leibnitz ihre Vollendung findet, und für die Geschichte dieser Periode freilich weniger Bedeutung hat, als die der bisher genannten, aber doch durch die Erörterung anderer Streitfragen und Gesichtspunkte für die neuere Philosophie nicht unwesentlich ist. Es ist dieß die erkenntnißtheoretische Frage nach dem Ursprunge unserer Begriffe, und der Gegensatz des Nationalismus und Empirismus (vgl. §. 87), wie er sich namentlich zwischen Herbert von Cherbury und Locke entwickelt hat.

Die Bedeutung, welche Herbert von Cherbury für die Geschichte dieser Periode hat, besteht nicht eben in einem hohen speculativen Sinn (weßhalb es denn auch wohl kommt, daß die Wissenschaft unserer Zeit wenig mehr sein Andenken zu ehren scheint), sondern darin, daß er mit bestimmteren Bewußtseyn als einer vor ihm die Idee einer ganz subjektiven, nur das erkennende Subjekt zur Norm nehmenden Wahrheit (vgl. §. 83) ausspricht. Nicht bloß, daß er schon mit Bestimmtheit zum Eingang seiner Schrift de veritate die Ansicht vorträgt (mit der späterhin, als mit einer neuen, Locke und selbst noch der Kriticismus sich breit machten), daß, ehe die Wahrheit von etwas anderem

beurtheilt werde, zuvor die Wahrheit und Erkenntniß selbst untersucht werden müsse (vgl. §. 80); sondern es ist auch der durch alle seine Auseinandersetzungen hindurchgehende Hauptgedanke, den er auch das fundamentum seiner Lehre nennt [1]), daß die Wahrheit nicht sowohl abhänge von dem Seyn, als vielmehr in der Übereinstimmung mit den Anlagen und Vermögen des Geistes und Denkens selbst bestehe: es könne etwas der Sache nach noch so wahr seyn, so sey es doch — und darauf komme es an — für uns nicht wahr (nicht nostra veritas), sobald es nicht zu den Fähigkeiten des Geistes irgend welche Analogie und Verwandtschaft habe, nicht durch irgend ein Vermögen des Geistes offenbart werde [2]), und zwar durch Geistesvermögen, welche in jedem gesunden und verständigen Menschen vorhanden seyen. Der Geist sey wie ein verschlossenes Buch, in welchem alles, was daraus erkannt werden solle, schon vorher enthalten seyn müsse, und welches nur aufzuschlagen sey. Daher verlangt er auch, daß alles, was auf Gewißheit Anspruch mache, als in irgend einem Geistesvermögen begründet, nachzuweisen sey [3]), der Geist sey das principium probationis [4]); und daß wir nicht nach Erkenntnissen streben sollen, welche nicht in uns selbst begründet seyen, indem das ein Klugseyn-wollen über die Möglichkeit (sapere ultra facultates) sey [4]).

Daneben ist H. (wie auch schon der eifrige Gegensatz des Locke gegen ihn anzeigt) ein entschiedener Vertheidiger der Grundsätze des Nationalismus, darin daß er die Vernunft mit ihren angebornen, von aller Erfahrung unab-

1) De veritate (ed. III, 1656) p. 7.
2) Ibid. p. 7. 19. 47.
3) Ibid. p. 8. 208.
4) Ibid. p. 8, 209, sq.

Digitized by Google

hängigen Erkenntnissen und allgemeinen Wahrheiten für die oberste Norm der Wahrheit, auch in Beurtheilung der Wahrnehmungen, somit für das fundamentum veritatis nostrae [1]) erklärt. — Hiebei jedoch zeigt er wenig philosophischen Sinn, indem er nicht bloß gar nichts von einer gemeinsamen letzten Begründung, noch auch von einer systematischen Einheit unter den Vernunftwahrheiten, nicht einmal von einer eigentlichen Nothwendigkeit derselben weiß, sondern auch unsere Erkenntniß auf einen Theil der Objekte beschränkt, namentlich sie von der Erkenntniß des unendlichen und ewigen ausschließt [2]); auch kommt bei ihm noch gar nicht das Problem zur Sprache, wie denn diese subjektive Wahrheit auch zugleich mit der Außenwelt übereinstimme.

VII. Locke.

108. Der Gegensatz des Empirismus welcher mit Locke gegen den Rationalismus des Herbert auftrat, hat freilich an und für sich selbst noch geringere philosophische Bedeutung als dieser, indessen entbehrt er dieselbe nicht ganz: in der Hauptidee des L., in seiner Polemik gegen die angebornen Begriffe und Wahrheiten, liegt eine ganz wissenschaftliche Opposition gegen die zufällige Vielheit oberster Principien, welche durch die Annahme jener sowohl bei Descartes als auch bei Herbert gesetzt wird; indem L. dagegen aber das Ich als tabula rasa darstellt, so liegt darin ohnstreitig die Idee, daß das Ich, von dem als letztem

1) De veritate p. 13. 14.
2) Ibid. p. 34.

Digitized by Google

Grunde ausgegangen wird, ein reines Denken, und absolut einfach, ohne alle andere Voraussetzung, sondern die Abstraktion von allem gegebenen Inhalte seyn müsse. Hatten freilich auch Descartes und seine Nachfolger das Ich als einfach aufgefaßt, so doch nur als einfaches Wesen, nicht aber sein Denken und dessen ersten Inhalt als einfach. In diesem Sinne aber bezeichnet auch L. die Annahme von angebornen Wahrheiten als Trägheit in dem Forschen nach dem letzten Ursprunge und Grunde der Wahrheit, indem der wissenschaftliche Sinn bei ihm eine höhere Einheit haben wollte. Dadurch hat denn auch L. der damals gewöhnlichen mathematischen Methode, aus einer zufälligen Menge unbegründeter Definitionen und Axiome zu demonstriren, ein Ende gemacht [1]).

Eine andere Einheit, welche gleichfalls mit philosophischem Sinne L. suchte, war die des Erkenntnißquells (vgl. §. 87), daß er denselben nur in der Erfahrung gelten lassen, und nicht zu dem Dualismus der vorhergehenden Philosophen sich bekennen wollte, welche zugleich Erfahrung und Vernunft als Quell annahmen, indem sie doch immer nicht umhin konnten, auch die Erfahrung als solchen gelten zu lassen. Freilich verfällt L. dabei in den andern Dualismus, daß er nun dem einfachen und reinen Ich die Außendinge als das andere Princip zur Erzeugung von Erkenntnissen entgegengesetzt, indem ihm als Empiriker die Idee abgeht, wie das reine Denken aus sich selbst einen Inhalt von Gegensätzen erzeugen könne. (Ähnlich sahen wir den Anaxagoras (vgl. §. 40) durch die Idee des reinen Denkens zum Dualismus kommen.)

Was übrigens bei L. noch wirklich philosophisches war,

---

1) Vgl. Hegel's Vorless. über Gesch. der Phil. III, S. 432.

das verliert sich allerdings bei seinen Anhängern ganz; da bleibt nur unphilosophische Empirie und eine subjektive Richtung auf bloße Psychologie (vgl. §. 80).

Mit dem Empirismus zu gleicher Zeit und zum Theil schon früher bildeten sich nicht unbedeutende Erscheinungen des Mysticismus aus, und zwar in gleicher erkenntnißtheoretischer Weise als Gegensatz gegen den vorherrschenden Rationalismus der neuen Philosophie (vgl. §. 87). Namentlich sind hier zu nennen Henry More, und Pierre Poiret, von denen ersterer einen *sensus* divinus, dieser einen intellectus divinus, der da sey ein passives Vermögen (capacitas divinis formis recipiendis apta) der philosophischen Vernunft entgegen geltend machten; — wobei die Klarheit des Bewußtseyns über die Natur der religiösen Erkenntniß und über ihren Unterschied von der Philosophie anzuerkennen ist, wenngleich nicht zu läugnen ist, daß von eigentlich philosophischem Element und Bedeutung für die Geschichte der Speculation noch weniger bei ihnen sich findet als bei Locke, was indessen an und für sich kein Vorwurf ist, sondern eher als eine größere Klarheit und Reinheit des religiösen Bewußtseyns zu loben ist. Noch weniger gehören in die Geschichte der Philosophie die gleichfalls gewöhnlich Mystiker genannten Vertheidiger der bloßen positiven Religion, z. B. Cudworth u. a. (vgl. §. 90).

VIII. Leibnitz.

109. Das reinste und klarste, aber zugleich einfachste Bild der neuern Philosophie ist Leibnitz, in ihm treibt sie ihre eigenthümlichste und am vollkommensten ausgebildete Blüthe, in welcher sich das wesentlichste der beiden bisher

Digitized by Google

aufgeführten Reihen von Systemen, sowohl der von Descartes bis Spinoza, als auch der von Herbert und Locke vereinigt.

Bei L. ist, in weit höherem Grade als vorher, der Begriff des Ich, d. h. des einfachen, denkenden oder doch vorstellenden Wesens, der Monade oder Seele der allgemeinste und Grundbegriff, so daß dasselbe nicht bloß der letzte Grund der Erkenntniß ist, wie auch bei den frühern, sondern auch (in der Monadologie) das Princip und Element alles Seyns, indem es ja eben kein anderes Seyn als die Monaden geben soll. Daher finden wir denn auch bei L. weit mehr als bisher die Kategorieen des Absoluten von dem Ich ausgesagt; und zwar nicht bloß die auch früher schon ausgesprochenen: z. B. daß das Ich uns bekannter und gewisser sey als andere Dinge [1]); oder daß es einfach, Einheit, Individuum, Monas, daher denn auch unveränderlich, beharrlich (unsterblich) sey, weil kein Einwirken noch Eindringen von außen her, keine Verschiebung von Theilen möglich (weil die Monade keine Fenstern habe, wohinein Accidentien steigen könnten), so daß das einfache allein beharrliche Substanz sey, während alles zusammengesetzte in stetem Flusse; — sondern wir finden hier eine noch weit höhere und speculativere Auffassung des Ich als eines absoluten.

Dahin gehört zuerst die Lehre, daß das Ich in seinem Vorstellen unendlich und unabhängig sey (während bei allen früheren das Ich nur als endliches aufgefaßt ward); das Ich hat nach L. die Vorstellungen von allen Dingen in sich, ist ein Spiegel des Universums, d. h. Princip eines allumfassenden Inhalts der Gedanken, und

1) Nouv. Ess. Liv. II, ch. 23, §. 31.

Digitized by Google

zwar rein durch sich selbst, es ist absolut unabhängig und frei in seinem Denken (wenngleich in ihrem Seyn die Monaden von der obersten Monade abhängig sind).

Das Ich ist ferner ein allgemeines Princip: es giebt nichts anders als Monaden, selbst Gott ist Monade, und die ausgedehnte und zusammengesetzte Natur ist aus den einfachen vorstellenden Wesen nur abgeleitet, also die Monaden sind das ursprüngliche, also absolute, die Quelle und Wurzel aller Dinge. Dieselbe Lehre von den einfachen Elementen, welche im Alterthum die Atomistik erzeugte, ergiebt in der subjektiven neuen Philosophie die geist- und lebenvolle Monadologie.

Die Monade ist ferner ein Princip der Mannigfaltigkeit, denn sie ist identisch mit dem Begriff der ἐνέργεια, ein Princip, der Bewegung und Thätigkeit, eine Kraft, welche durch sich selber thätig ist, indem sie dazu in sich selbst einen Trieb (appetitus oder conatus) hat [1]), ein Princip der Specifikation, welches in ihr selber eine Mannigfaltigkeit, eine Einheit in der Vielheit setzt [2]); sie ist also kein ruhendes Princip, welches seine Anregung und seinen Inhalt erst von außen erhalten müßte. Das nämliche ist auch schon darin ausgedrückt, daß als die Thätigkeit der Monade eben das Vorstellen bezeichnet wird, welches definirt wird als der „Ausdruck des vielen in einem“ [3]). Aber nicht bloß als ein, die Mannigfaltigkeit erzeugendes, sondern auch als ein sie zusammenhaltendes, zur wahren Einheit verbindendes Princip (συγκράτουν) wird die Monade aufgefaßt, namentlich soferne sie zur Entelechie oder Seele eines Körpers geworden ist, ein Princip

1) Opp. II, 1, p. 20, 22.
2) Ibid. p. 21, 32.
3) Ibid. p. 271.

Digitized by Google

der Einheit, wie dieselbe in aller bloßen Materie nicht zu finden ist [1]).

110. Die wichtigste unter den Bestimmungen des Ich ist diejenige, wodurch L. der entschiedenste Gegensatz des Spinoza ward, und welche er selbst daher auch als den Schlüssel zur tiefern Philosophie bezeichnet, diejenige nämlich, wodurch er die Monade als Substanz, die Substanz aber gleichbedeutend mit ἐνέργεια oder ἐντελέχεια als Princip der Thätigkeit, der Besonderung oder des Unterscheidens setzt (vgl. §. 109). Hierdurch nämlich tritt L. in einen zweifachen Gegensatz mit Spinoza: zuerst darin daß er in dem ursprünglichen Principe selber eine Mannigfaltigkeit und einen innerlichen Quell derselben setzt, sodann aber auch darin, daß er eine Mehrheit der ursprünglichen Principien selber annimmt.

Der erste Gegensatz ist ganz der des Aristoteles gegen Platon (vgl. §. 68), wie er ja auch ganz in demselben Begriffe und mit denselben Gründen sich ausgesprochen hat: die ἐνέργεια oder ἐντελέχεια ist auch ihm ein Princip der Besonderung und Bewegung, zu dessen Annahme er kommt, weil es ihm nicht genügte, nur Eine leere Einheit und bloß allgemeine Möglichkeit, eine bloße Materie oder sonst einen mathematischen Begriff als erstes Princip zu setzen, indem ein solches zur Erklärung der Dinge nicht ausreiche [2]), da doch einmal die Nothwendigkeit gegeben, eine Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit in denselben zu denken.

Der andere Gegensatz gegen Spinoza ist identisch mit dem der Atomisten gegen die Eleaten (vgl. §. 36) und gleichfalls aus denselben Gründen: aus dem Bedürfniß von Erklärungsgründen [3]), welches Bedürfniß aber hervorgeht

1) Opp. II, 1, p. 50, 53.
2) Ibid. p. 49, sq.
3) Ibid. p. 303. 49, sq.

Digitized by Google

aus der erfahrungsmäßigen Erkenntniß von einer Vielheit der Dinge; wie denn auch L. gleichfalls immer als Grund für die Annahme der Monaden anführt: weil zusammengesetzte Dinge sind, so müssen auch einfache da seyn. Die Vielheit der Monaden ergiebt sich dem L. aber auch a priori daraus, daß er den Begriff der ἐνέργεια, der Thätigkeit aus sich selbst, als identisch setzt mit dem des Individuums (das Individuum ist ihm schon in seinen frühesten Gedanken[1]) dasjenige, was sich selber setzt, se ipsum individuat oder tota sua entitate individuatur), so wie das Princip der Besonderung als identisch mit dem der Individuation[2]), als ein Princip der Unterscheidung nicht bloß in sich selbst, sondern auch nach außen von andern Wesen; in welcher Beziehung dasselbe auch wieder identificirt wird mit L.'s berühmten principio indiscernibilium. Nun ist allerdings richtig, daß in dem Begriffe des Individuums, in diesem logischen Sinne als Einzelwesens, allerdings die Beziehung auf das allgemeine und auf eine Wahrheit von andern Einzelwesen liegt: daß aber L. die Monade oder Substanz als identisch mit dem Individuum in diesem Sinne setzt, ist bloße Willkür, die aus dem empirischen Bedürfnisse, eine Vielheit von Erklärungsgründen zu haben, hervorgeht; denn es zeigt sich doch z. B. bei Aristoteles, welcher ebenso die ἐνέργεια als Princip setzt, ganz und gar keine Nothwendigkeit, eine Mehrheit solcher Principien anzunehmen. — Noch schwächer sind L.'s sonstige Beweise für die Vielheit der Monaden, z. B. daß es der göttlichen Weisheit angemessener sey, viele als wenige zu

1) Vgl. Leibnitz's Diss. de princ. indiv. herausgeg. v. Guhrauer, S. 72 und 73.

2) Nouv. Ess. L. II, ch. 27, §. 1. 3.

schaffen [1]), daß kein Grund vorhanden, warum nur unser Eines Ich da seyn sollte [2]), und ähnl.

a) Feuerbach [3]) nimmt zu schnell die Partey L.'s, wenn er durchgehends als unzweifelhaft annimmt, daß in L.'s Begriffe der Monade oder Substanz schon die Vielheit derselben enthalten sey. Ist auch allerdings die Substanz ein Princip der Bewegung [4]), so könnte ja die Bewegung eine ganz innerliche seyn; oder mit welchem Grunde wollte man dem Aristoteles einen logischen Fehler vorwerfen, der in seiner ἐνέργεια nur Ein allgemeines Princip setzt? Muß doch Feuerbach selber zuletzt gestehen [5]), daß ein eigentlicher Beweis der Vielheit bei L. sich nicht finde. —

b) Den Begriff des Spinoza von der Substanz, daß sie dasjenige sey, was durch sich selber gedacht werde, hat L. nicht verstanden, wenn er behauptet, daß unendlich viele andere Dinge durch sich selber gedacht werden könnten, ohne Substanzen zu seyn [6]). Überhaupt hat er die speculative Tiefe dieses seines großen Gegners keines hinreichend eingehenden Verständnisses gewürdigt.

111. An die Lehren vom Ich schließen sich bei L. zunächst die über den Begriff der Philosophie an. Zuerst die, daß die Philosophie aus dem Ich selbst und allein entspringen und abgeleitet seyn müsse; das Ich als absolut und unabhängig von allem äußern kann keine Erkenntnisse von außen her empfangen, hat keine Fenstern, durch welche sie hineinsteigen könnten. So sehr aber auch L. diese Vor-

1) Opp. II, 1, p. 369. 303.
2) Ibid. p. 319.
3) Gesch. d. neuern Phil. II (Leibnitz), S. 31, 32, 60 u. a.
4) Vgl. Feuerbach a. a. O., S. 31.
5) Vgl. a. a. O., S. 224.
6) Opp. II, 1, p. 203.

Digitized by Google

stellungen von dem rein subjektiven und aprioriſchen Urſprunge der Wiſſenſchaft und ihres Inhaltes feſthält, ſo kommt bei ihm doch nichts vor von der Idee des Spinoza (vgl. §. 105), daß die Wahrheit ganz von den Geſetzen und Formen des Ich abhängig und nach ihnen gebildet ſeyn ſoll, während umgekehrt Spinoza, dem dieſe letztere Idee ſo lebendig iſt, nichts davon weiß, daß auch der Inhalt des Denkens a priori aus dem Ich ſolle abgeleitet werden.

Mit dieſer Idee von dem aprioriſchen Urſprunge der Philoſophie verbindet ſich dem L. unmittelbar die andere, daß ſie nothwendige und allgemeine Erkenntniſſe enthalten ſolle; worin er in der Polemik gegen Locke ein ſehr beſtimmtes Bewußtſeyn von dem Unterſchiede höherer und niederer Wahrheit ausſpricht. Eine ſolche Nothwendigkeit und Allgemeinheit aber könne aus der Erfahrung nicht kommen, welche immer zufällig und particulär ſey, ſondern nur a priori aus uns ſelbſt; wohl aber müſſe jede Wahrheit, die in uns ſelber begründet oder angeboren ſey, das Bewußtſeyn jener Eigenſchaften mit ſich führen [1]). — Hier giebt ſich wieder der Unterſchied von der alten Philoſophie kund: die Alten kannten auch wohl den Unterſchied höherer und niederer Wahrheit, aber ohne das Bewußtſeyn, daß derſelbe darauf beruhe, ob die Wahrheit uns von außen gegeben, oder von dem Ich ſelber erzeugt werde. (L. bleibt bekanntlich in dieſer Lehre, daß nur die nothwendigen Wahrheiten aus dem Ich ſelber entſpringen, ſich nicht treu: an andern Orten wieder lehrt er, daß alle Vorſtellungen urſprünglich im Ich enthalten ſeyen, weil überhaupt ihm von außen nichts gegeben werden könne (vgl. §. 109); beide Lehren von gleichem philoſophiſchen Gehalte, nur daß in der

1) Nouv. Ess. L. I, ch. 1, §. 4. 5.

Digitized by Google

letzteren von dem Ich überhaupt ausgesagt wird, was nur von seinem philosophischen Denken gelten sollte.)

Die philosophische Wahrheit soll nach L. ferner im Zusammenhange bestehen, aus Gründen abgeleitet seyn: — *principium rationis sufficientis.* Für die Mathematik freilich reiche der bloße Satz des Widerspruchs aus, zur Philosophie und Physik aber sey auch der Satz des zureichenden Grundes nöthig [1]), d. h. die philosophischen Wahrheiten dürfen keine bloß analytische Sätze seyn, wie die mathematischen, welche immer zufällig seyen, sondern müssen aus allgemeineren Gründen als nothwendig abgeleitet werden. Hierin ist jedoch L. wenig klar, und zeigt in diesem Punkte kein so hohes speculatives Bewußtseyn wie Spinoza.

112. In einem andern Hauptpunkte der neuern Philosophie, in den Bestimmungen über den Begriff Gottes und unser Denken desselben, giebt L. nichts bedeutendes: sein Begriff Gottes ist fast ganz der christliche, darum auch seine Bestimmung der Art, wie wir ihn zu denken haben; hat er dabei freilich auch manche speculative Vorstellungen mit eingemischt, so doch keine andere, als die wir schon früher und ausgebildeter finden.

Bedeutender dagegen ist sein Versuch, den Gegensatz von Ich und Außenwelt zu vermitteln, seine berühmte prästabilirte Harmonie. Freilich ist bei L. das Ich das allgemeine Princip (vgl. §. 109), dessenungeachtet steht doch die Außenwelt der andern Monaden dem einzelnen Ich als dem Subjekte entgegen, namentlich die Materie, obgleich sie nur aus andern Monaden besteht, die nun aber doch eine von uns verschiedene reale Welt bilden, zwischen welcher und unserer Erkenntniß, wenn diese mit jener übereinstimmen sollte,

1) Opp. II, 1, p. 113, sq.

Digitized by Google

sollte, eine Vermittelung nachgewiesen werden mußte. — So auch hat L. freilich das Bewußtseyn von einer objektiven Seite des Ich, die mit ihm, dem Subjekte identisch ist, nämlich von einem vollständigen Inhalte von Gedanken (gedachten Objekten) im Ich: die aber genügten dem Realismus nicht, der auch die realen, davon allerdings noch verschiedenen Objekte erkennen will, und so war die Vermittelung mit diesen nachzuweisen nöthig. —

Über dieß Problem nun finden wir bei L. mehr speculatives Bewußtseyn, als bei seinen Vorgängern: bei ihm ist zuerst die Einsicht in die Hauptschwierigkeit, welche die Frage nach der Übereinstimmung von Ich und Außenwelt begründet, nämlich in diese: daß das Ich nicht von außen her durch die Objekte darf bestimmt werden, wenn sein Wissen ein nothwendiges und allgemeines seyn soll (die Erfahrung ist zufällig und particulär), und wenn das Ich ein absolutes seyn soll (denn dann muß es rein aus sich selbst sich bestimmen, darf als einfaches keine Fenstern haben); es entsteht dem L. also aus dem eigentlichsten Grunde (vgl. §. 85) die Frage, wie ein solches aprioriſches, rein selbstthätiges Wissen mit den Außendingen übereinstimmen könne.

Zeigt er aber auch in der Fassung des Problems diesen höheren philosophischen Sinn, so kommt er doch in der Lösung desselben durch die Theorie der prästabilirten Harmonie darin keineswegs der Identitätslehre des Spinoza gleich; denn die Übereinstimmung, welche durch diese Harmonie bewirkt wird, ist keine nothwendige, sondern nur zufällige, wie sie gerade durch Gottes uns unbegreiflichen Willen gefügt ist, und darin ist diese Theorie nicht viel besser als der Occasionalismus; gegen diesen ist sie indessen in anderer Beziehung ein bedeutend höherer Standpunkt des Gedankens: denn die Fügung Gottes, welche dort sich immer von neuem in jedem einzelnen Falle wiederholt,

Digitized by Google

geschieht hier bei L. nur Einmal für allemal, ist eine allgemeine, so daß die Übereinstimmung von da an eine nothwendige ist, wenngleich freilich ihre erste Fügung eine zufällige ist.

IX. Übergang von der zweiten zur dritten Periode.

113. Die philosophische Weise der zweiten Periode fand ihren Untergang durch dasjenige, was schon von Anfang an ihr Hauptmangel gewesen war, nämlich dadurch, daß sie zugleich Idealismus und Realismus seyn wollte, und durch die Widersprüche und Inconvenienzen, welche daraus entsprangen (vgl. §. 88) und welche zuletzt fühlbar werden mußten. Sie wurden aber fühlbar um so mehr dadurch, daß bei dem Ineinandermischen dieser heterogenen Elemente, der realen und bloß formalen Erkenntniß, es geschehen mußte, daß dieselben gegenseitigen nachtheiligen Einfluß auf einander übten, so daß gegen den Schluß dieser Periode, in der Zeit vor Kant, sowohl die Philosophie durch die Einmischung der realen Erkenntniß, der Empirie, als auch die reale Erkenntniß durch Einmischung der Philosophie verdorben wurde.

Auf der einen Seite mußte die Philosophie unter dem Einflusse der Empirie leiden: wenn die Philosophie reale Erkenntnisse suchte, die man auch durch Erfahrung haben kann, so konnte nicht ausbleiben, daß Ergebnisse der letzteren als genügend in die Philosophie aufgenommen wurden und selbst für Philosophie galten, auch ohne auf speculativem Wege, a priori, aus reinem Denken oder durch Construktion

Digitized by Google

gewonnen zu seyn, daß endlich jede erbärmliche Empirie und jedes noch erbärmlichere Räsonnement darüber Philosophie seyn sollte; oder, wie Göthe von dieser Zeit sagt, man fing an einzusehen, daß man all den metaphysischen und logischen Kram (Methode, Construktion, Deduktion, Definitionen u. s. w.) zur Erkenntniß nicht nöthig habe. Und allerdings sind die Wahrheiten der Sinne und des Lebens von der Art, daß sie durch alle Speculation nicht gewisser werden können; da mußten sie denn für Philosophie selber gelten, als deren oberste Principien somit der innere und äußere Sinn, vor allem aber der „gemeine Menschenverstand" aufgestellt wurden.

Auf der andern Seite übte die Philosophie nachtheiligen Einfluß auf die reale Erkenntniß: theils dadurch, daß für real ausgegeben wurde, was bloß subjektive Vorstellung oder bloß logische Kategorie und Bestimmung unsers Denkens war, theils dadurch, daß die Realität abgeläugnet wurde von allem, was nicht den Anforderungen an philosophisches Wissen entsprach, was nicht bewiesen, erklärt, im Ich begründet, allgemein-menschlich war u. s. w.; namentlich ward allem positiven auf die Weise der Sophisten das allgemein-menschliche und das was „von Natur" sey, so wie der Mensch als Maaß entgegengesetzt, und alles verworfen, was nicht diesem Maaßstabe entsprach, und was nicht durch die Sinne oder das Bedürfniß des täglichen Lebens allzu unabweisbar nothwendig war (denn sonst hätte nach diesem Maaßstabe auch dieses geläugnet werden müssen): jene Resultate des Unglaubens an alles höhere, der Freigeisterei, des Atheismus und Materialismus u. s. w., welche sich „Aufklärung" nannten, und welche auch nicht ganz Unrecht hatten, sich das „philosophische Jahrhundert zu nennen, indem es allerdings die mißverstandene Philosophie war, deren Einfluß dahin geführt hatte.

Digitized by Google

Dabei war nicht genug wissenschaftlicher Sinn vorhanden, um diese Übelstände zu empfinden; machte auch zuweilen das Bewußtseyn sich geltend, theils daß eine solche Philosophie doch keine ewige und nothwendige, theils daß sie keine objektive und reale Wahrheiten ergeben könne: so nahm man seine Zuflucht zur „Bescheidenheit," welche der Mensch beweisen, und wornach er sich nicht anmaßen solle, mit schwachen menschlichen Kräften das „Wesen der Dinge," das „Innere der Natur" oder etwas unendliches und absolutes zu erkennen, sondern sich genügen lassen müsse, wenn sie nur erkenne, was die Dinge „für uns" sind, oder wie wir sie uns vorstellen müssen [1]); oder man nahm seine Zuflucht zu Gott, der ja wohl für eine prästabilirte Harmonie unserer Vorstellungen mit der Realität werde gesorgt haben. — Und weil man die Mängel dieser Philosophie nicht mehr empfand, so meinte man eben die wahre Philosophie, und die Versöhnung von Speculation und Leben in dieser Haus- und Küchenphilosophie schon zu besitzen, so daß die Zeit stolz sich das „philosophische Jahrhundert" nannte.

Gegen dieß Verderbniß mußte endlich der höher wissenschaftliche Sinn reagiren, und sich gegen die Wurzel des Verderbens, gegen die Vermischung der heterogenen Elemente richten, und zwar ist es nicht bloß der richtigere philosophische Sinn, von dem diese Reaktion ausgehen konnte, sondern auch der gesundere Sinn für reale Erkenntniß, der wissenschaftlichere Realismus. Und so werden wir die Begründung der neuen Periode von einer solchen zweifachen Reaktion ausgehen sehen (vgl. unten §. 118), daß einerseits die Speculation, gegen die Einmischung der realen

1) Vgl. Reinhold's Handb. d. allgem. Gesch. d. Phil. II, 1, S. 481, 513, ff.

Digitized by Google

Erkenntniß sich wehrend, zum reinen Idealismus wird (vgl. §. 17) anderntheils der Realismus, die Einmischung der Philosophie abwehrend, für die reale Erkenntniß einen reinen Empirismus fordert.

114. Aus dieser Zeit der Unphilosophie sind indessen noch zwei bedeutendere Erscheinungen zu erwähnen, die schon einen näheren Übergang zu Kant bilden, theils dadurch daß ihre Begründer lebhafter die Mängel dieses Treibens empfanden, und auf verwandte Weise ihnen abzuhelfen suchten, theils dadurch, daß sie selbst dieselben bis zum Extrem führten, so daß sie fühlbarer werden und die Reaktion hervorrufen mußten: Berkeley und Hume.

Bei Berkeley ist es die Erkenntniß der gefährlichen Resultate, zu denen die philosophische Weise seiner Zeit führte (des Unglaubens an alles höhere und übersinnliche, des Materialismus und Atheismus), was ihn in seinem Idealismus eine Reaktion dagegen versuchen ließ; und er begründet denselben eben nur auf das lebhaftere Bewußtseyn von der Subjektivität unserer Erkenntniß, wobei es uns nicht erlaubt sey, etwas ihr entsprechendes objektives außer uns zu setzen. Denn die hauptsächlichsten Gründe für seinen Idealismus, d. h. für seine Läugnung der Materie und Körperwelt, sind nur die, daß theils das Daseyn der Materie außer unsern Vorstellungen nicht könne bewiesen werden, theils es unerklärlich sey, wie dieselbe auf den Geist einwirken könne; also keine andere Gründe als welche bisher das Problem von dem commercium animae et corporis, von der Übereinstimmung des Denkens und Seyns erzeugt hatten. — Dagegen behauptet jedoch auch B., in der Weise der neuen Zeit, daß der Geist (die Geister) oder das Ich uns unbezweifelt gewiß ist, daß nur Geister seyn und wirken können (ganz wie Leibnitz); wohl aber soll der Geist

Digitized by Google

die Ansprüche auf Erkenntniß einer realen Körperwelt aufgeben.

Dieser Idealismus hat schon fast ganz die Idee von Kant zum Grunde liegend: daß wir wegen der Subjektivität unserer Erkenntniß nicht auf Realität derselben Anspruch machen dürfen; es finden jedoch bedeutende Verschiedenheiten Statt, wodurch den Lehren B.'s der hauptsächlichste philosophische Werth Kant's abgeht, und er nur als ein schwacher Vorläufer desselben anzusehen ist: zuerst diese, daß er die Realität dem Denken nicht deßhalb abspricht, weil und wieferne es aprioriſch und selbstthätig ist, sondern unserer Erkenntniß überhaupt, obgleich er sie ausdrücklich als durchaus passiv beschreibt (denn das ist ja eben nach B. der Grund für den Glauben an Gott, daß wir unsere Vorstellungen nicht selber erzeugen, sondern uns darin passiv und abhängig fühlen); sodann diese, daß B. willkürlich nur die Erkenntniß der Körperwelt unseren Vorstellungen abspricht, während eine idealistische Philosophie ebensowenig mit der Erkenntniß Gottes und der Geisterwelt zu thun hat (vgl. §. 12 u. 13).

Sehen wir in diesem Idealismus eine Reaktion gegen die Mängel der Zeit, so ist er doch auch auf der andern Seite selber ein Produkt eben dieser Mängel, ein Mißbrauch derselben Weise seiner Zeit: die Läugnung der Körperwelt, weil sie nicht bewiesen oder erklärt werden kann, ist eine eben so große Willkür, als die Läugnung des übersinnlichen aus diesen Gründen, und sie beruhet auf demselben Fehler wie die letztere, darauf nämlich, daß an die reale Erkenntniß Anforderungen gemacht werden, die nur an die Philosophie zu machen sind.

115. Von anderer Art ist der Übergang, welchen Hume zu Kant macht: bei ihm finden wir kein lebhafteres Gefühl von den Mängeln der damaligen Weise, welches

Digitized by Google

er etwa selber geltend machte; gerade im Gegentheil ist er von vollkommener Zuversicht zu der Richtigkeit ihres Princips erfüllt, und macht von demselben nur eine kühnere Anwendung und Consequenzen, welche bei dem gesunderen Sinne in Kant Empörung und Reaktion erweckten.

Am bedeutendsten sind bei H. bekanntlich seine Erörterungen über die Begriffe der Caussalität und Nothwendigkeit geworden, auch schon dadurch, weil sie es gewesen sind, welche Kant angeregt haben. Man hat von ihnen gesagt, H. habe durch sie die Realität dieser Begriffe anfechten wollen. Daran scheint er aber wohl nicht gedacht zu haben; er wies allerdings nach, daß dieselben einen ganz subjektiven Ursprung, allein aus uns selber, hätten, aber weit entfernt, deßhalb ihre Realität läugnen oder nur bezweifeln zu wollen, läßt er sich, nach Weise der damaligen Philosophie, dadurch nur in dem Glauben daran befestigen, er benutzt ja vielmehr gerade diese seine Argumentationen, um auf den Grund davon zu demonstriren, daß jene Begriffe in einem weit größeren Umfange, als man bisher gemeint habe, nämlich auch auf dem Gebiete des geistigen, ihre Realität und Anwendung fänden, weil da dieselben subjektiven Veranlassungen vorhanden seyen, so daß von ihnen aus auch die Freiheit des Willens und der Vorsehung, selbst das Daseyn Gottes, die Unsterblichkeit und das Erhabenseyn des Menschen über die Thiere geläugnet werden müßte; wobei er also vollständig die Realität der Begriffe und die Berechtigung ihrer Anwendung, trotz ihrem subjektiven Ursprunge anerkennt (wenngleich er zugiebt, daß wir dabei zu keiner absolut gewissen und allgemeinen Erkenntniß gelangen, die aber auch nicht nöthig sey), und nur gerade von dem Princip der damaligen Philosophie eine so empörende Anwendung macht, welche wohl die Aufmerksamkeit auf die Frage lenken mußte, ob denn dazu ein Recht vorhanden sey. Die

Digitized by Google

übrigen Gegner H.'s gingen nicht von wissenschaftlichem, sondern bloß von moralischem Standpunkte aus, und zogen daher nicht die Realität jener Begriffe überhaupt in Zweifel, sondern wollen nur ihre Anwendung von dem moralischen Gebiete abwehren; erst bei Kant zündete dieser Funke das Feuer einer neuen Zeit an.

Man hat diese Ansichten H.'s, nach seinem eigenen Vorgange, Skepticismus genannt; man sieht aber leicht aus dem gesagten, daß sie nur eben die höchste Steigerung des damaligen Dogmatismus sind, höher als alle Philosophie vor ihm [1]). H. macht selbst den eigentlichen Skepticismus lächerlich, und nennt denjenigen, der über nichts seine entschiedene Überzeugung habe (also einen Skeptiker) eine Carrikatur von einem Menschen, dergleichen es nie gegeben [2]), obgleich er die Gründe des Skepticismus als vollgültig, d. h. als unwiderleglich anerkennt; was er aber seinen „gemäßigten Skepticismus" nennt [3]), ist nichts weiter als jene gemeine Denkweise, welche eine absolute Erkenntniß für unmöglich, aber auch für überflüssig hält, und nichts weiter als wahr anerkennen und über nichts weiter nachdenken will, als was mit Händen zu greifen ist und für das tägliche Leben seinen Nutzen hat, alles andere aber nicht unentschieden läßt (ἐπέχει), sondern geradezu abläugnet; das aber ist Unglaube, nicht Skepticismus [4]).

1) Vgl. E. Schmidt: Über Begriff u. Möglichkeit der Philosophie, S. 395, Anm.

2) Unters. üb. d. menschl. Verstand, übers. v. Tennemann, S. 347.

3) A. a. O. S. 372, ff.

4) Vgl. E. Schmidt: Üb. Begr. u. Möglichk. d. Phil., S. 285, f.

Digitized by Google

Anhang. Ethik der zweiten Periode.

116. Nur beiläufig ist die Ethik dieser Periode zu erwähnen, indem dieselbe wenig oder gar nichts von Bedeutung für die Fortschritte der Speculation (wenngleich viel für die Ausbildung des moralischen Bewußtseyns) enthält; das einzige von speculativem Werth ist Spinoza's Ethik, welche aber schon früher (§. 106) erwähnt ist. Von den übrigen Gestaltungen der Ethik, selbst von Hobbes, Grotius, Montesquieu, von der schottischen und französischen Schule u. s. w., gilt dasselbe, was (§. 89) von der neuen Philosophie vor Descartes gesagt ist, daß sie freilich ganz im Geiste der neuen Zeit sich bewegen, aber ohne denselben in eigentlich philosophischer Weise ausgesprochen zu haben.

Dieser neue Geist zeigt sich namentlich darin, daß der Ausgangspunkt der neuen Ethik immer nur das subjektive Ich ist (welches aber fast gar nicht unter eigentlich philosophischen Kategorieen gedacht wird), und daß die Gesetze der Moral nur aus der Natur, den Gesetzen und Formen des Ich, aus seinen Bestrebungen und Trieben abgeleitet werden; daß daher auch alle Objekte nur von dem Ich aus betrachtet werden, und nur gesagt wird, was sie *für uns* seyn sollen, oder vielmehr, was *wir* in Beziehung auf sie *thun* sollen, weßhalb denn auch alle Ethik bloß in Geboten für das *einzelne Subjekt* besteht, keineswegs in der mehr für Philosophie empfänglichen Weise der Alten, wo von etwas an sich und objektiv gutem geredet wird, wobei ausgegangen werden kann von einem objektiven letzten Grunde (einer Ursache) des guten; sondern es ist in neuer Zeit nur die Rede von subjektiven Bestimmungsgründen für unser Handeln, wobei ausdrücklich z. B. von Grotius,

Digitized by Google

Leibnitz und Wolf gefordert wird, daß gar nicht auf einen objektiven Grund, auf Gott, zurückgegangen werde, sondern die Ethik gewiß und wahr seyn müsse auch ohne Gott [1]). Daher geschieht es denn auch, daß die Moral fast nur in der subjektiveren Gestalt der Pflichtenlehre erscheint, nicht in der philosophischeren der Güterlehre, so daß namentlich der Begriff des höchsten Gutes, worin am meisten Gelegenheit, philosophische Prädikate des Absoluten anzuwenden, in der neuen Ethik fast gar nicht vorkommt [2]).

Andere Züge dieser Subjektivität finden sich in den Lehren vom Staat, z. B. darin, daß da der Begriff des einzelnen Subjekts früher als der des Staats gesetzt wird, wie sich dieß ausspricht in der durchgängigen Lehre, daß dem Leben im Staat ein Naturzustand der einzelnen Menschen voraufgehe, und der Staat erst durch deren Zusammentreten entstehe, so wie in der, daß der Staat nur, oder doch vorzugsweise den Zweck habe, die Rechte der Einzelnen zu sichern (während nach Ansicht der Alten, wie z. B. Platon und Aristoteles ausdrücklich lehren, der Staat früher als der Einzelne, und der Einzelne nur um des Staates willen da ist, nicht umgekehrt): alle diese Lehren jedoch haben keine andere Form als die eines unmittelbaren Ausdruckes der Denk- und Gefühlsweise, enthalten nichts in einigermaßen höherer philosophischer Weise. —

---

1) Vgl. Stahl's Philosophie des Rechts nach geschichtl. Ansicht, I, S. 70—74.

2) Vgl. Kant's Krit. d. prakt. Vern. (II. Aufl.), S. 114. Schleiermacher's Entw. e. Systems d. Sittenlehre, S. 82, f.

Digitized by Google

Vierter Abschnitt.

Dritte Hauptperiode.

Neueste Philosophie seit Kant.

117. Die neueste Philosophie seit Kant hat endlich angefangen, die Lösung derjenigen Probleme zu finden, welche die Philosophie auf ihren Vorstufen, in den ersten beiden Perioden, bewegt haben. Und zwar ist diese Lösung enthalten in derjenigen Richtung, welche, wie schon oben (vgl. §. 16 und 17) angegeben ist, von uns als die wesentliche der neuesten Philosophie betrachtet wird, darin nämlich, daß sie zum Idealismus und zur Identitätsphilosophie wird, von welchen beiden Benennungen hier zuerst noch die von uns gemeinte Bedeutung näher anzugeben ist.

Die neueste Philosophie, sage ich, ist wesentlich zuerst Idealismus, d. h. die Philosophie will nicht weiter Anspruch darauf machen, eine Erkenntniß des wirklichen (der Dinge an sich), Realismus zu seyn. Denn die Philosophie, die Erkenntniß des nothwendigen und allgemeinen, kann nur aus uns selbst, nur a priori ihren Ursprung haben (wird nicht durch die Erfahrung gegeben, Hume): wenn aber ein Denken einen so subjektiven Ursprung hat, so kann es auf objektive Geltung, d. h. darauf, Erkenntniß des wirklichen zu seyn, keinen Anspruch machen. Dessen aber bedarf auch der Gedanke nicht, er ist sich selber

Digitized by Google

genug, hat in sich selber, in seiner Form seine Wahrheit, wenn sie auch nicht in der Übereinstimmung mit etwas außer ihm besteht. Die Erkenntniß des realen entsteht dem Menschen auf anderem Wege, durch die Erfahrung, die aber nicht darauf Anspruch machen kann, für Philosophie zu gelten.

In dieser ihrer Weise nun ist die neueste Philosophie zugleich Identitätsphilosophie, d. h. es ist die Philosophie dann identisch mit ihren Objekten; denn indem sie als Idealismus sich nicht anmaßt, die seienden realen Dinge zu erkennen, so hat sie ihre Objekte, so weit sie mit ihnen zu thun hat, in sich selber, ist mit ihnen identisch, freilich nicht mit ihnen als seienden (ob sie sind oder nicht, darnach fragt die Philosophie gar nicht) [1]), wohl aber mit ihnen als gedachten. Das Ich oder das Absolute nach seiner subjektiven Seite, das reine Denken, ist da identisch mit dem Absoluten nach seiner objektiven Seite, mit dem absoluten Begriffe, welcher allen Inhalt des Denkens, alle Objekte desselben unter sich befaßt. Es wird somit das Absolute zugleich nach seinen beiden Seiten, und beide als identisch (vgl. §. 86) aufgefaßt, und erkannt, daß der absolute Anfang der Philosophie nicht bloß das subjektive, inhaltsleere Ich, sondern auch dessen absoluter, alle Objekte, (freilich nicht als seiende) in sich fassende Begriff alles irgend denkbaren ist (vgl. §. 16).

Wenn hier also Identitätsphilosophie als wesentlicher Charakter der neuesten Philosophie angegeben wird, so wird dieser Name doch keineswegs in dem Sinne verstanden, daß dieselbe bestehe in der Lehre von einer Identität von Denken und Seyn, von Idealismus und Realismus. Eine Identitätslehre in diesem Sinne (wie freilich Schelling und Hegel sie wollen) würde einestheils nichts neues seyn, indem

1) Vgl. E. Schmidt: Über Begriff u. Möglichkeit der Philosophie, S. 234, ff.

Digitized by Google

sie schon bei den Eleaten, bei Platon, Spinoza u. s. w. sich findet (vgl. §. 33, 57, 103 u. s. w.), — anderntheils glaube ich darin gerade das größte Verdienst der neuen Philosophie zu sehen, daß sie als Idealismus gar nichts mit dem Seyn und mit dem Realismus zu thun haben will, und sich um keine andere Objekte, als die mit dem Denken selbst identisch sind, d. h. nur um gedachte, kümmert.

Ebenso ist denn hier auch nicht die Rede von einer Identität des Ich oder subjektiven Denkens mit der objektiven Gottheit, mit dem göttlichen Denken, wie freilich gleichfalls Schelling und Hegel meinen. Auch das ist keine neue Lehre, sondern seit Sokrates (vgl. §. 46) schon sehr gewöhnlich in der Philosophie; anderntheils gilt nur das gleichfalls für ein Hauptverdienst der neuen Zeit, eingesehen zu haben, daß das Absolute der Philosophie kein Gott, und die Identität des denkenden Geistes mit diesem Absoluten etwas absolut anderes ist als die Versöhnung und das Einswerden (aber nicht Identität) des Menschen mit Gott durch den Glauben, daß endlich die Philosophie nichts mit der Erkenntniß Gottes zu thun hat. —

118. Zum Idealismus muß die Philosophie kommen durch die Einsicht, theils daß in der Erfahrung keine Erkenntniß von Nothwendigkeit und absoluter Allgemeinheit möglich ist, theils daß ein selbstthätiges, nur aus sich selbst a priori und nach eigenen Gesetzen construirendes, von allem äußeren und gegebenen sich unabhängig und rein erhaltendes Denken, wie die Philosophie seyn soll, an sich selbst keine Gewißheit haben kann, mit etwas realem übereinzustimmen; mit andern Worten: daß die formale Wahrheit an sich selbst keine Gewißheit ihrer realen Wahrheit haben kann. Diese Einsicht aber führt auf zweierlei Consequenzen: zuerst zu der, daß eine Philosophie in der angegebenen Art nur Idealismus seyn könne; sodann zu der andern, daß wo

Digitized by Google

Realismus, Erkenntniß des wirklichen verlangt werde, dieselbe nicht durch Philosophie, sondern nur in einem passiven Erkennen, welches nur durch das reale bestimmt werde, zu suchen sey, also allein in der Erfahrung, welche aber eben keine Philosophie sey.

Beide Consequenzen schließen einander nicht aus, sondern können und müssen sogar mit einander verbunden seyn [1]); um sie aber als einander ergänzende Seiten einer und derselben Ansicht vereinigen zu können, muß man zu der Erkenntniß gelangt seyn, daß es eine zweifache Art von Wahrheit giebt, formale und reale, beide unabhängig von einander, die eine durch Philosophie, die andere durch Erfahrung zu erwerben.

So lange aber die Einsicht von einer zweifachen Wahrheit fehlte, wie es noch durch den größten Theil dieser Periode hindurch der Fall war, so mußten auch diese Consequenzen zu einer doppelten Gestaltung der Philosophie führen: wo die Idee der formalen, nothwendigen Wahrheit des aprioriſchen Denkens vorherrschte und die wichtigere schien, da kam man, wie Kant und seine nächsten Nachfolger, zum Idealismus, der dann aber einseitig ward, so daß er die reale Wahrheit, die Erkenntniß der Wirklichkeit (wenigstens der transcendentalen, wie Kant sagte, der Dinge an sich) für unmöglich und überflüssig erklärte. — Daneben trat eine andere Richtung auf in denen, welchen die Idee der realen Wahrheit mehr galt, wie bei Jacobi und seinen Nachfolgern, welche somit Realismus wollten, und zwar einen consequent und strenge empirischen, weil ja eben nicht durch Denken, sondern nur in der Erfahrung die reale Wahrheit zu finden sey: reiner Empirismus.

1) Vgl. E. Schmidt: Zur funfzigjährigen Jubelfeier der neuen Philosophie, S. 13—48. Über Begr. u. Möglichk. d. Phil., S. 242, ff. 395, ff.

Digitized by Google

Dieser zweigestaltige Anfang der neuesten Philosophie ist ganz entsprechend dem Zustande am Schlusse der zweiten Periode (vgl. §. 113). Dieser bestand in einer Entartung von Philosophie und Wissenschaftlichkeit überhaupt dadurch, daß bei der Ineinandermischung von speculativer und realer Erkenntniß beide durcheinander verdorben wurden. Dem entsprechend ist es, daß dagegen eine doppelte Reaktion eintrat: erstlich von Seiten der Philosophie, welche sich frei macht von dem Einflusse der Empirie, indem sie als Idealismus sich unabhängig macht von dem Maaßstabe der realen Erkenntniß, nichts weiter damit zu thun haben will; — anderntheils von Seiten der realen Erkenntniß, welche weiter keine Einmischung der Speculation in die Erfahrung dulden, sondern unabhängig davon reiner Empirismus seyn will.

119. Hieraus ergiebt sich das Verhältniß der neuesten Philosophie zu der der zweiten Periode: sie ist theils die Vollendung und äußerste Consequenz von dieser, und darin in Übereinstimmung mit ihr (und das war es, was ihr zu ihrer Zeit so unbedingten Eingang verschaffte), theils aber auch eben dadurch von derselben abweichend.

Übereinstimmend ist sie mit derselben in dem vorherrschend subjektiven Charakter: sie will die Wissenschaft um ihrer selbst, nicht um der Gegenstände willen, sie will nur eine Nothwendigkeit der Begriffe und Erkenntnisse, weniger die Erkenntniß von einem nothwendigen Seyn (vgl. §. 79), wie sie denn rechtverstanden überhaupt keine Erkenntniß von einem Seyn mehr will. Ebenso will sie zum Ausgangspunkte der Philosophie keinen andern, als das Ich und sein reines Denken (vgl. §. 81), das Ich soll in der Philosophie durchaus unabhängig von allem äußern und objektiven seyn, mit dem Skepticismus gegen alles objektive und ge-

Digitized by Google

gebene anfangen (vgl. §. 82) [1]), die speculative Wahrheit soll nur formal und ideal seyn, nur am Menschen selber ihr Maaß haben (vgl. §. 83).

Indem aber hierin die neueste Philosophie zur äußersten Consequenz fortgeht, weicht sie eben dadurch von der früheren ab, namentlich darin, daß sie nicht mehr realistischer, sondern reiner Idealismus wird (vgl. §. 85 u. 17), wodurch das Ich und sein Denken erst völlig unabhängig und absolut werden, unabhängig von dem Maaßstabe der äußern Objekte; sodann darin, daß demzufolge auch die Fragen und Probleme wegfallen, welche aus jener Richtung der frühern Philosophie hervorgehen, namentlich die Frage nach dem commercium animae et corporis (vgl. §. 85), so wie die Frage nach den Beweisen für das Daseyn Gottes (vgl. §. 86; Kant selbst betrachtet seine Widerlegung des ontologischen Beweises aus dem Grunde: weil das Denken keine Gewißheit des Seyns habe, als eines seiner Hauptargumente); der Idealismus will eben keine andere Objekte mehr, als welche mit dem Denken selbst identisch sind (vgl. §. 117), die formale Wahrheit macht keine Ansprüche mehr auf reale, und wo noch, wie bei Jacobi, reale Wahrheit verlangt wird, da wird doch zugegeben, daß dieselbe etwas durchaus von der Speculation verschiedenes, weder durch sie zu erlangendes, noch auf ihren Namen Anspruch machendes sey (vgl. unten §. 129), so daß hier Philosophie und Erkenntniß des realen als zwei ganz verschiedene Gebiete aus einander treten (vgl. §. 118).

Hiermit zusammenhängend ist die Übereinstimmung zugleich und Verschiedenheit der neueren und neuesten Philosophie in Absicht auf den Gegensatz des Rationalismus und Em-

1) Vgl. üb. Begr. u. Möglichk. d. Phil., S. 285, f. 312, ff.

Empirismus (vgl. §. 87): auch hier tritt derselbe scharf hervor, und zwar schärfer und strenger als in der zweiten Periode, worin denn auch eben wieder die Abweichung von dieser besteht, indem der Rationalismus in höchster Consequenz hier zum Idealismus, der Empirismus erst zum reinen Empirismus wird (vgl. §. 118).

120. Ein anderer Punkt zugleich der Übereinstimmung und der Abweichung beider Perioden ist die Auffassung des Absoluten: auch in der neuesten Philosophie wird dasselbe von beiden Seiten, der subjektiven und objektiven, aufgefaßt, wie in der früheren Periode (vgl. §. 86), aber beide Seiten werden nicht als zwei verschiedene Wesen, als Ich und Gottheit, vorgestellt, sondern als identisch, und zwar als in einer Weise identisch, woraus sich im weiteren Fortschreiten die Einsicht entwickelt, daß weder die objektive Seite des Absoluten einerlei mit Gott, noch auch seine subjektive Seite einerlei mit dem Ich ist (vgl. §. 16 u. 117).

So wie ferner in der zweiten Periode die Dialektik die Hauptwissenschaft der Philosophie war (vgl. §. 80), so stimmt auch darin die neueste Philosophie mit ihr überein, wenigstens zum Theil, nämlich so weit, daß sie stets mit dem Bewußtseyn von sich selbst, mit einer Kritik ihrer selbst verbunden, oder Kriticismus ist. Wohl aber weicht auch hierin wieder die neueste Philosophie ab dadurch, daß sie zu der Ensicht gelangt, wie doch die Philosophie mehr seyn soll, als bloße Kritik der Vernunft, als bloße Wissenschaft von dem Ich, indem sie erkennt, daß ihr absoluter Ausgangspunkt nicht bloß ein endliches Ich oder Subjekt, sondern ein alle Objekte umfassender unendlicher Begriff ist, aus welchem die ganze Welt der Gedanken, das ganze System aller andern Begriffe abzuleiten das Geschäft der Philosophie ist. Zu Anfang freilich vermischen noch Kant und Fichte die Philosophie mit der Wissenschaft von ihr, indem sie die

Digitized by Google

Kritik der Vernunft und die Wissenschaftslehre (die Wissenschaft von der Wissenschaft) für die Philosophie selbst erklären; in der neuesten Zeit dagegen hat ein solcher Kriticismus arge Verhöhnung durch Hegel erfahren müssen.

Auch darin stimmt ferner die neueste Philosophie mit der zweiten Periode überein, daß in ihrer subjektiven Richtung und steten Aufmerksamkeit auf sich selbst die Philosophie zu einem klareren Bewußtseyn ihrer Bestimmung und Aufgabe gelangt, und Fortschritte gemacht werden namentlich in der näheren Bestimmung des Begriffes der Philosophie insbesondere nach seiner subjektiven Seite (vgl. §. 80 u. 83). Endlich findet sich auch hier die Erscheinung wieder, daß mehr von unserm Denken des Absoluten die Rede ist, als von dem Absoluten selbst (vgl. §. 86), wodurch wir denn auch mehr und mehr zu der rechten Erkenntniß dieses Absoluten gelangen.

121. In Folge solcher Umgestaltung enthält die richtig verstandene neueste Philosophie die Heilmittel für alle diejenigen Mängel, welche wir als die schwache Seite und den Untergang der zweiten Periode haben kennen lernen (vgl. §. 88 u. 113).

Zuerst enthält sie die Aussöhnung desjenigen Dualismus von formaler und materialer Wahrheit, von Idealismus und Realismus, an welchem die ganze vorige Periode leidet, und welcher ihr Ende herbeigeführt hat. Es erhält jetzt der Realismus mit der Erfahrungserkenntniß, der Empirismus, sein eigenes Gebiet, unabhängig von der Philosophie und fern von ihren Einmischungen; ebenso auch der Rationalismus oder Idealismus (vgl. §. 118), so daß auch die philosophische Vernunft absolut unabhängig von allem äußeren und sinnlichen wird; beide Seiten werden unabhängig von einander dadurch, daß sie sich auch gar nicht in einander einmischen, noch auch einander widersprechen

Digitized by Google

können [1]). Und beide Seiten erhalten im vollsten Umfange Recht: der Empirismus hat völlig Recht, daß nichts wahr (d. h. real wahr) ist, was nicht aus der Erfahrung kommt; und ebenso behält der Rationalismus Recht, daß nichts wahr (d. h. philosophisch oder formal wahr) ist, als was durch die Vernunft, durch das reine Denken allein gesetzt wird [2]). Eben in der Sonderung und Scheidung beider Gegensätze, beider Arten von Wahrheit, ist die wahre Versöhnung beider enthalten, nicht in ihrer Identificirung und Vermischung; im Gegentheil haben wir gesehen, daß eben in der Ineinandermischung und dem gegenseitigen Einflusse beider alles Unheil besteht (vgl. §. 113).

Dadurch hören zugleich die Mängel und Widersprüche auf, welche durch den Gegensatz zweier Absoluten entstehen (vgl. §. 88), indem beide Absolute, mit denen es die Philosophie zu thun hat, als nur Eines erkannt werden, die Erkenntniß des realen Absoluten, der Gottheit, aber als etwas, was außer der Philosophie liegt (vgl. §. 12 u. 13), das Absolute der Philosophie dagegen als etwas, was sowohl seiner subjektiven als objektiven Seite nach nichts weiter als unser eigener Gedanke ist (vgl. §. 12 u. 16).

Damit zugleich aber werden auch die verschiedenen Theile der Philosophie zu Einer Einheit verschmolzen, die Philosophie erkannt als die Wissenschaft nicht von verschiedenen letzten Gründen (des Seyns, Seynsollens u. s. w.), sondern als diejenige, welche aus dem Einen letzten Grunde alles Denkens, dem absoluten Begriffe alle andere ableitet, weder Physik noch Dialektik noch Ethik ist, sondern dasjenige, was in allen dreien das eigentlich speculative ausmacht (vgl. §. 18).

---

1) Vgl. Üb. Begr. u. Möglichk. d. Phil., S. 318, ff. 322—329.
2) Vgl. Üb. Begr. u. Möglichk. d. Phil., S. 407.

Digitized by Google

Darin liegen endlich die Anfänge der Idee, daß die Philosophie nicht bloß einen letzten Grund der Gewißheit uns zu geben habe, sondern des Denkens, d. h. daß sie nicht bloß einem zufällig gegebenen, dem Denken von außen kommenden Inhalte Gewißheit zu geben, ihn bloß zu beweisen habe (vgl. §. 88), sondern daß sie eben den Inhalt selber erzeugen, dem Geiste die Nothwendigkeit, ihn auch zu denken, geben solle.

Alle diese Fortschritte der neuesten Philosophie über die der zweiten Periode hinaus, und so auch die Fortschritte der neuesten Periode innerhalb ihrer selbst geschehen in allen denselben Punkten, in welchen die der zweiten Periode sich bewegen (vgl. §. 88), mit Ausnahme von einem. In den Bestimmungen nämlich über das commercium animae et corporis wird nicht weiter fortgeschritten, indem eben die ganze Frage darnach wegfällt (vgl. §. 119). Die Punkte des Fortschritts bleiben somit noch die drei:

1) die nähere Bestimmung des Begriffes der Philosophie, namentlich nach ihrer idealistischen Natur;

2) die richtigere Auffassung des Ich oder des Ausgangspunktes der Philosophie;

3) das klarere Bewußtwerden von unserm Denken des objektiven Absoluten. Die beiden letzten Punkte fallen endlich zusammen, indem mehr und mehr erkannt wird, daß dasjenige, was die Philosophie bisher das Ich genannt hat, eben nichts anders ist, als unser Denken des objektiven Absoluten, und beide durchaus identisch sind. —

Digitized by Google

I. Kant.

122. Als den wesentlichsten Charakter seines Systems bezeichnet Kant selbst den (transcendentalen) Idealismus, und versteht darunter diejenige Richtung seiner Philosophie, nach welcher er lehrt, wir hätten keine reale Erkenntniß der Dinge an sich, sondern nur ihrer Erscheinungen, weil unsere Philosophie eine subjektive, a priori aus dem Ich selber und aus den Formen seines Denkens zu gewinnende sey.

Eine Wahrheit a priori, lehrte K., eine Metaphysik muß der Mensch erstreben, er kann das Streben darnach eben so wenig aufgeben als das Athemholen [1]), weil die Erkenntniß des allgemeinen und nothwendigen ein nothwendiges Bedürfniß des Menschen ist, aber durch alle Erfahrung nicht gegeben werden kann (das hatte aber nicht Hume zuerst gesehen, wie man damals meinte, sondern das wußte schon jeder frühere bedeutende Philosoph), sondern nur a priori aus uns selber kommen kann.

Es ist aber die Frage, wie eine so subjektive Metaphysik wahr seyn kann; dieß spricht K. aus in der Hauptfrage, die er seiner Kritik voranstellt: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? d. h. wie kann eine aprioriſche, also subjektive Erkenntniß auch wahr seyn, da sie doch an sich selbst keine Gewißheit haben kann, mit Dingen außer ihr, und welche unabhängig von ihr sind, übereinzustimmen? Wenn also die Wahrheit in der Übereinstimmung mit etwas äußerem bestände, „wenn die Anschauung sich nach der

1) Vgl. Prolegomena zu e. jeden künft. Metaphysik, S. 192. (Kant's sämmtl. Werke, herausg. von Rosenkranz und Schubert III, S. 145.)

Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne" [1]).

Dieser Schwierigkeit nun begegnet K. durch seinen Idealismus: es kann ein Denken wahr seyn, auch ohne mit etwas realem übereinzustimmen, es kann eine bloß formale Wahrheit geben, eine Wahrheit, welche nicht abhängig ist von ihren Objekten, sich nicht nach diesen zu richten braucht, sondern in welcher die Objekte, d. h. so weit sie von uns vorgestellt werden, die Erscheinungen, sich nach uns richten. K. vergleicht sich bekanntlich mit Kopernikus, welcher eben so annahm, daß sich nicht die Sonne nach der Erde, sondern die Erde nach der Sonne richte; und K. thut sich auf diese Gleichheit etwas zu gute.

Dabei spricht sich bei K. in mannigfacher Beziehung ein sehr richtiges Bewußtseyn von der Idee der Philosophie aus: zuerst darin, daß er den Grund der Idealität unserer Wahrheit in der aprioriſchen Natur derselben findet, nur in Beziehung auf das aprioriſche Vorstellen obige Schwierigkeit aufstellt (während in der zweiten Periode auf alles und jedes Vorstellen als subjektives die Frage nach der Möglichkeit realer Wahrheit bezogen wurde); ferner darin daß er das aprioriſche Wissen nur als der Form nach in uns begründet aufgefaßt, nicht als einen uns angeborenen Inhalt; endlich darin, daß er die Nothwendigkeit nicht als etwas den Dingen, dem Seyn zukommendes gelten lassen will, sondern nur von unserm Denken derselben.

Dieser Idealismus von K. ist zugleich Identitätsphilosophie nach der obigen Bestimmung (vgl. §. 117): das Ich hat selber seine Objekte in sich (wenn auch nach K. nur zum Theil), das Denken ist mit seinen Gegenständen

1) Krit. d. rein. Vern., Vorr. z. II. Aufl., S. XV. (Kant's sämmtl. Werke v. Rosenkranz u. Schubert, II, S. 670.)

Digitized by Google

identisch, und das Ich selbst ist auch das Absolute nach seiner objektiven Seite, als Inbegriff der Objekte. (Von einem realen Absoluten, von Gott, weiß die theoretische, die eigentlich philosophische oder speculative Vernunft nichts: ihre Ideen des Unbedingten sind keine Erkenntniß Gottes, sondern nur Formen des Denkens, die nur subjektiven, bloß regulativen Gebrauch für unser Denken haben.)

123. So sehr nun auch K. der richtigen Idee des Idealismus nahe gekommen ist, so können doch auch die großen Mängel nicht übersehen werden, in denen er noch befangen ist, und welche doch nur erst Anfänge des Idealismus bei ihm erkennen lassen.

Diese Mängel aber beruhen größtentheils darauf, daß er das sinnliche Vorstellen der Erfahrung (also gerade das nichtphilosophische, aber dasjenige, welches die reale oder materiale Wahrheit enthält, vgl. §. 118) für dasjenige erklärt, welches durch die Spontaneität des Geistes (wenigstens zum Theil) hervorgebracht wird, welches also die bloß ideale und formale Wahrheit haben soll; dagegen gilt das Ding an sich, die Wirklichkeit außer uns für die intelligible Welt, für das Reich des Gedankens, wohin nur freilich auch der Gedanke nicht gelangen kann. Auf diese Weise aber geht sowohl die reale als auch die philosophische Wahrheit verloren: die reale Wahrheit, weil wir von der Wirklichkeit, von den Dingen an sich keine Erkenntniß haben sollen; die philosophische aber, weil doch die sinnliche Erkenntniß, die uns als die einzige bleibt, ewig eine zufällige und endliche, wenig der Idee der Philosophie entsprechende, bleibt, mögen wir immerhin die Begriffe der Allgemeinheit und Nothwendigkeit nach K.'s Weise hinzubringen. Freilich nennt K. unsere sinnliche Erkenntniß ein Wissen (die intelligible Welt, das Ding an sich, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit u. s. w. sollen nur Gegenstand des Glaubens seyn); aber mit dem

Digitized by Google

bloßen Namen ist sehr wenig gethan: die sinnliche Erkenntniß genügt doch nicht den Anforderungen, die an ein speculatives Wissen gemacht werden, wir werden sie nur ein Glauben nennen dürfen, ein Wissen aber, wie es ein idealistisches reines Denken geben kann, müssen wir bei K. vermissen. — So sagt denn K. auch von dem realen Seyn, den Dingen an sich, daß sie außer Zeit und Raum seyen, ein Prädikat, welches eben nur für unsere allgemeinen Begriffe, für unsere Gedankenwelt gehört. Ebenso entsteht hieraus auch die Verwechselung, daß er die Nothwendigkeit als etwas der sinnlichen, die Freiheit als etwas der intelligibeln Welt angehöriges darstellt, wenngleich dieß Wahrheit hat darin, daß die Freiheit als der Wirklichkeit, die Nothwendigkeit als bloß unsern Gedanken angehörig anerkannt werden muß.

Eine andere Klasse von Mängeln besteht darin, daß K. nur einen Theil unserer Begriffe im Ich begründet seyn läßt, keinen allumfassenden Inhalt: die Spontaneität des Geistes erzeugt nur so viele Begriffe, als es Formen des Vorstellens giebt, der übrige Inhalt wird als ein zufälliger von außenher dazu gegeben. (Das wahre Verhältniß aber ist dieß, daß die Erfahrung den ganzen Inbegriff der Vorstellungen von allem realen Seyn uns giebt, die Speculation aber denselben Inhalt aller Begriffe, aber nicht als realer, sondern nur als gedachter, aber mit Nothwendigkeit gedachter.) Nach K.'s Weise nun wird die Erkenntniß zu einem Gemisch von realer und formaler Wahrheit, hat dabei aber, wie wir so eben gesehen haben, am Ende weder die eine noch die andere, weil keine von beiden ganz, und beide in der unglücklichen Vermischung.

124. Alle die gerügten Mängel von K.'s Philosophie erklären sich aus einer andern Richtung seiner Denkweise, welche sich neben dem Idealismus bei ihm findet, nämlich daraus, daß K. zugleich Realist und zwar empirischer ist,

Digitized by Google

d. h. daß sich bei ihm auch das Bewußtseyn der realen Wahrheit geltend macht, nur dasjenige als wahr und als real anzuerkennen, was uns durch die Sinne gegeben wird. Dieß spricht K. häufig aus, daß bei aller subjektiven Gewißheit, welche die formale Wahrheit in bloßen Begriffen und analytischen Urtheilen hat, doch niemals damit die Gewißheit gegeben sey, daß die Objekte derselben auch wirkliche seyen, sondern daß uns diese Gewißheit nur in der sinnlichen Anschauung gegeben werde. Wie sehr auch war K. sich des Verdienstes bewußt, den Unterschied des Erkennens und des Denkens hervorgehoben zu haben. Daher sollen nach ihm nur diejenigen Erkenntnisse als eigentliches Wissen gelten, welche durch die Erfahrung gegeben werden, und daher nur die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes diese Wahrheit haben, nicht die der Vernunft, weil die letzteren sich nicht in der Erfahrung darstellen lassen; und auch jene sollen nur so weit Wahrheit haben, als die Erfahrung reicht, eine Beschränkung, welche ohne allen Beweis, oder doch nur nach einem schwachen Versuche eines solchen [1]) ausgesprochen wird. Wäre die bloß ideale Wahrheit, die bloße Nothwendigkeit des Vorstellens genug gewesen, so müßten ja die Formen der Vernunft eben so wahr seyn als die andern.

Diese nämliche realistische Denkweise ist auch der Grund, daß K. überhaupt durch Hume's Argumente angeregt wurde. Hume selbst dachte gar nicht daran, die Realität der Begriffe Nothwendigkeit und Causalität anzufechten, wenn er auch ihren subjektiven Ursprung zeigte (vgl. §. 115); ebenso dachten auch seine sonstigen Gegner. Nur erst K. hatte so viel Bewußtseyn von realer Wahrheit, um einzusehen, daß ein so subjektiver Begriff darauf nicht Anspruch machen

1) Vgl. E. Schmidt: Über Begriff u. Möglichkeit d. Philosophie, S. 405, Anm.

Digitized by Google

könne; so daß er dadurch zu der Frage angeregt ward: wie kann ein solcher Begriff a priori denn doch Wahrheit haben? — So auch ist es Empirismus bei K., daß er nur nach der Wahrheit des aprioriſchen Denkens fragte (vgl. §. 122); die Möglichkeit und Wahrheit von ſynthetiſchen Urtheilen a posteriori iſt ihm ganz unverdächtig.

Alſo nur dasjenige ſoll als wahr anerkannt werden, worin ſich uns das Bewußtſeyn von realer Wahrheit aufdrängt, nämlich die Erfahrung oder Wahrnehmung; deſſenungeachtet ſtellt K. ſich dieſe Wahrheit doch nur als eine ideale oder formale vor, weil ihm auch eben die Idee von dieſer lebendig geworden war, aber noch nicht das Bewußtſeyn von einer zweifachen Wahrheit (vgl. §. 118). Daher auch kommt es, daß K. nur einen Theil unſerer Vorſtellungen a priori entſtanden ſeyn läßt (vgl. §. 123), weil allerdings in den einzelnen Wahrnehmungen das Bewußtſeyn des Gegebenſeyns zu mächtig iſt, als daß man ſie durchaus als ſelbſterzeugte behaupten könnte. K.'s Philoſophie iſt ſomit Realismus aber doch auch nicht, man muß davon ſagen mit Jacobi [1]): es iſt ohne die Vorausſetzung des Realismus nicht in das Syſtem hineinzukommen, mit derſelben aber nicht möglich, darin zu bleiben.

125. Der wichtigſte Punkt in K.'s Philoſophie nächſt dem Idealismus ſind ſeine Beſtimmungen über die Ideen des Unbedigten oder Unendlichen, insbeſondere über unſere Art und Weiſe, dieſelben zu denken, ſo wie über ihre Bedeutung für unſer übriges Denken.

Einen ſehr tiefen Blick in die Natur dieſer Ideen thut K. durch die klar ausgeſprochene Bemerkung, daß wir auf dieſelben durch unſer Geſchäft des Schließens kommen, und ſie in dieſer Form unſers Denkens begründet ſind, ſo

1) Jacobi's Werke II, S. 304.

nämlich, das die Vernunft, wenn das Schließen für jede gefundene Bedingung noch eine neue fordert, zuletzt ein Ende des Regresses, oder vielmehr einen absoluten Anfang des Progresses verlangt. Dabei ist es dann aber freilich wieder ein Fehler, daß K. noch der Meinung ist, diese absoluten Anfänge seyen wirklich die Ideen von Gott, dem Ich und dem Universum, — daß er nicht erkennt, wie in allen drei Schlußarten der Regreß zu den höhern Bedingungen immer nur auf etwas allgemeineres führt, zuletzt also auf den allgemeinsten aller Begriffe führen muß.

Dagegen ist ein anderer tiefer Blick von K. dieser, einzusehen, daß diese Ideen nach dieser Art ihres Ursprungs nichts wirkliches bedeuten, wenigstens keine Gewißheit ihrer Wirklichkeit haben können. K. zeigt hier im einzelnen, was als unmittelbar gewiß die allgemeine Voraussetzung seines ganzen Systems ist, nämlich daß das bloße Denken keine reale Erkenntniß ist. Die Idee des Ich nun hat keine Gewißheit ihrer Realität, weil in dem Absoluten, auf welches der kategorische Schluß führt, nur ein absolutes Denken oder Subjekt, aber kein absolutes Wesen, keine wirkliche Substanz gegeben wird; die Idee des Universums nicht, weil sie auf Antinomieen führt; endlich die Idee Gottes nicht, weil einestheils dieß Absolute bloß die Idee eines Inbegriffes aller Realität für unser Denken ist, aber keineswegs sagt, daß dieß ein persönliches, wirkliches Wesen sey, anderntheils weil alle Beweise für seine Realität falsche Schlüsse sind.

Hieran knüpft sich bei K. die weitere Einsicht und das große Resultat, daß diese Ideen des Absoluten keinen constitutiven, sondern bloß einen regulativen, d. h. bloß formalen oder logischen Gebrauch haben können, d. h. Ideen sind, durch welche wir unserm Denken eine gewisse Ordnung, Einheit und Totalität zu geben suchen, welche

Digitized by Google

aber an sich selbst gar keine Erkenntniß des wirklichen enthalten. — Diese Einsicht mußte weiterhin gleichfalls zu der andern führen, daß das Absolute nichts weiter als ein allgemeinster Begriff ist; denn nur ein solcher, überhaupt allgemeine Begriffe können dem Vorstellen Einheit und Ordnung geben, es ist nicht abzusehen, wie dazu der Begriff des Ich oder Gottes dienen könnte.

126. In den Ideen der praktischen Philosophie hat K. eben nichts bedeutend neues ausgesprochen, nur daß er in einer etwas consequenteren und subjektiveren Weise dasselbe ausgeführt hat, was früher schon Spinoza und die Stoiker (vgl. §. 106), nämlich die Idee, daß nur die Vernunft oder das Ich allein sich selber bestimmen, nicht von außen her sich bestimmen lassen solle: die Autonomie des Willens. Nur noch aus einem andern Gesichtspunkte drückt K. dieß so aus: die Bestimmungsgründe des Willens und das oberste Princip dürften nicht material, sondern müßten (wie es ja auch von der Wahrheit in der neuen Philosophie gefordert wird) formal seyn. — So wie aber in der zweiten Periode die theoretische Philosophie ihre Zuflucht zu Gott nahm, um ihrer subjektiven Wahrheit eine objektive Realität zu verschaffen (Descartes und seine Schule): so wird hier von der praktischen Philosophie eine Gottheit und ihre Vermittelung postulirt, um mit dem subjektiven Sittengesetze und der eben so subjektiven Tugend ein objektives höchstes Gut und Glückseligkeit zu verbinden.

Wichtiger sind K.'s auf die Moral gegründete religiöse Lehren, wenngleich gerade in entgegengesetzter Weise, indem darin nicht ein speculatives, sondern ein realistisches Bewußtseyn sich geltend macht, darin nämlich, daß die Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge (so wie überhaupt der Dinge an sich) der Speculation und theoretischen Vernunft abgesprochen, und nur dem Glauben zuerkannt wird. Wenn

Digitized by Google

ferner K. dieſen Glauben auf die praktiſche Vernunft begründen will, ſo ſpricht ſich darin eine ſehr richtige Einſicht aus, daß das religiöſe Bewußtſeyn immer mit einem moraliſchen verbunden iſt, daß wir in der Erkenntniß Gottes auch allemal eine Erkenntniß von Gottes Willen, von dem Sittengeſetze haben. Es fehlt aber K. darin, daß er hier das moraliſche als das erſte, das religiöſe als das abgeleitete ſetzt, während doch ohnſtreitig das Verhältniß das umgekehrte iſt. —

Was der eigentliche und weſentlichſte Geiſt der Kantiſchen Philoſophie ſey, iſt auf die verſchiedenartigſte und ſogar widerſprechendſte Weiſe beſtimmt worden. Den einen gilt allein die empiriſche Richtung darin für dasjenige, was ſowohl als das bedeutendſte, wie auch als das des großen Geiſtes würdigſte, ſo wie als das von K. ſelbſt vorzugsweiſe gewollte zu betrachten ſey [1]). Die Schellingſche und Hegelſche Schule wollen gerade das entgegengeſetzte, aber auch von unſerer Auffaſſung abweichendſte als K.'s wahren Geiſt betrachtet wiſſen, nämlich die wenigen zerſtreueten Äußerungen, in welchen er, ſeiner ganzen ſonſtigen, beſtimmt ausgeſprochenen Denkweiſe zuwider, noch die Möglichkeit einer realiſtiſchen Philoſophie, eines erkennenden Denkens, als Hypotheſe ausſpricht. Herbart will allein den Begriff des Seyns, wie er von K. beſtimmt wird, als den Kern ſeiner Lehre gelten laſſen. Andere noch wieder anders. Dem entgegen glaube ich doch wenigſtens das als hiſtoriſches Faktum behaupten zu dürfen, einestheils daß von K. ſelbſt der Idealismus in der oben dargeſtellten Weiſe als das weſentlichſte in ſeiner Reform der Philoſophie angeſehen wurde, anderntheils daß K. auch gerade durch ihn am meiſten den rauſchenden Beifall ſeiner Zeit gewonnen hat. Die Geſchichte

1) Vgl. z. B. Beneke's Kant u. d. phil. Aufgabe unſerer Zeit.

und weitere Entwickelung der Philosophie selbst wird am besten entscheiden, welcher Theil der Kantischen Ansichten der wichtigste, welche von den obigen Auffassungen also die richtigste sey.

II. Jacobi.

127. Der andere Anfang der dritten Periode ist Jacobi (vgl. §. 118), dessen Lehre die andere Consequenz ist bei der Einsicht, daß eine Erkenntniß des realen nicht möglich sey durch ein bloß selbstthätiges aprioriſches Denken. Diese andere Consequenz ist die des Realismus und Empirismus: wo nun reale Wahrheit seyn soll, da ist dieselbe nur durch ein passives Erkennen, durch die Erfahrung zu erreichen, nicht durch Philosophie und freies Denken; wogegen aber auch die Erfahrung keinen Anspruch darauf machen darf, für Philosophie zu gelten. — In der Ausführung dieser Consequenz ist J. in seiner Art vollkommener als Kant in der seinigen; J. hatte es aber auch theils leichter, theils ist es nicht die philosophische Seite der Consequenz, worin er diese größere Vollkommenheit hat; er hat daher dessenungeachtet weniger speculative Bedeutung als Kant.

Der Hauptgedanke in J.'s Ideenkreise ist demnach die Idee der realen Wahrheit: daß wahr nur diejenigen Vorstellungen sind, welche mit etwas wirklichem außer uns übereinstimmen, und uns die Überzeugung geben, daß das Objekt in Wirklichkeit existirt, und unsere Vorstellungen eine Offenbarung desselben sind [1]): es sey überhaupt keine Wahr-

1) Vgl. Werke Bd. II, S. 175.

heit, keine Erkenntniß ohne reale Objekte, „denn ohne Du ist das Ich unmöglich“ [1]). Wo den Vorstellungen das entsprechende reale fehlt, wo sie etwa bloß Erzeugnisse der Denkform sind, da sind sie Einbildungen, und die sind unwahr, sie mögen nun nothwendige (wie bei Kant) oder zufällige und willkürliche seyn [2]); da sind sie keine Wahrnehmung [3]), da ist das Ich und all sein Vorstellen ein „leeres Blendwerk“ [4]). Eine reale Wahrheit aber ist für den Menschen ein absolutes Bedürfniß, wenn keine reale Welt außer uns, namentlich kein Gott, und keine Erkenntniß beider wäre, so wäre unser Daseyn ein Fluch, und vor dem Gedanken schaudert der Geist wie vor „dem gräßlichsten unter allen Gräßlichkeiten“ [5]). Daher ist denn auch der Hauptzweck der Wissenschaft und Erkenntniß nicht die Form, nicht das Erklären und Begreifen, sondern die „Enthüllung vom Daseyn“ [6]).

Als ein Hauptmerkmal der realen Wahrheit wird denn auch von J. anerkannt, daß darin wir durch die Objekte bestimmt werden, nicht umgekehrt die Objekte durch uns, wie Kant wollte: „ich bedurfte einer Wahrheit, die nicht mein Geschöpf, sondern deren Geschöpf ich wäre“ [7]); und: „wir behaupten mit der vollkommensten Überzeugung, daß unsere Vorstellungen und Begriffe sich nach den Dingen, die wir vor uns haben, und nicht umgekehrt, daß die Dinge, welche wir vor uns zu haben nur wähnen, sich nach unsern Vorstellungen und Begriffen bil-

1) Werke IV, 1, S. 211, vgl. III, S. 235.
2) Werke III, S. 33.
3) Werke II, S. 34. 18.
4) Werke II, S. 216, f.
5) Werke III, S. 28, f. 41.
6) Werke IV, 1, S. 72.
7) Werke IV, 1, S. XIII.

Digitized by Google

den“ [1]). Ferner gehört dazu, daß wir uns passiv bei der Erkenntniß derselben verhalten, leidend die Eindrücke aufnehmen müssen [2]), wie es in der Sinnlichkeit und Wahrnehmung geschieht, wo unser Vorstellen durch die Außenwelt „mit Gewalt“ bestimmt wird [3]).

Herr Michelet [4]) will J.'s Philosophie einen „empirischen Idealismus“ nennen, weil der Grund aller Gewißheit im Subjekte allein angenommen werde! Das geschieht ja aber in der ganzen neuen Philosophie seit Baco; will man so mit dem Worte Idealismus spielen, dann bleibt überhaupt kein Unterschied mehr zwischen ihm und dem Realismus. Weiterhin [5]) wird J.'s Philosophie ein „Gefühls-Idealismus“ genannt, als dessen Merkmal angegeben wird, einestheils, daß darin kein Bewußtseyn von dem Gegensatze von Objekt und Subjekt vorhanden sey, anderntheils, daß dieser Gegensatz darin gerade am schroffsten hervortrete. Ich weiß sehr wohl was es für Wahrheit hat, wenn nach Hegel auch der Widerspruch als Princip der Wahrheit anerkannt werden soll: es muß aber nicht vergessen, sondern wohl unterschieden werden, daß auch aller Unsinn eben nur im Widerspruche besteht.

128. Der andere Gedanke, der hieran zunächst sich knüpft, ist der des Empirismus: daß wir eine solche Wahrheit oder die Gewißheit davon allein in der Erfahrung haben, weil sie die einzige Art der Erkenntniß ist, in welcher wir durchaus passiv bloß durch die realen Objekte bestimmt werden. Das ist ein Hauptgedanke bei J., daß alles aprioriſche und selbstthätige Denken keine reale Erkenntniß geben kann, sondern durchaus zum „Nihilismus“ oder ab-

1) Werke II, S. 167.
2) Werke IV, 1, S. 252, f. II, S. 270, f.
3) Werke III, S. 33.
4) Geschichte der letzten Systeme der Phil. Bd. I, S. 38.
5) A. a. O. S. 220, f.

Digitized by Google

absoluten Idealismus führen muß; daß alle unsere Wissenschaften, soweit sie nicht reine Beobachtung sind, nur „Spiele sind, mit denen der Mensch nur seine Unwissenheit organisirt, ohne einer Erkenntniß des wahren auch nur um ein Haar breit näher zu kommen“ [1]); oder aber daß wir nur auf Einbildungen und Unwahrheit kommen, wo wir über die Sinne und Erfahrung hinausgehen wollen: „der Mensch kommt vom Verstande und verliert seine menschliche Vernunft, wenn er von Sinnen kommt“ [2]).

Einen Beweis für diese Unfähigkeit des Denkens giebt J. eigentlich nicht, es gilt ihm dieß fast nur als unmittelbar gewiß; ein schwacher Versuch eines Beweises ist die Anführung des Grundes, daß die allgemeinen Begriffe zu nichts individuellem führen könnten [3]), oder er gebraucht auch das schon den Alten gewöhnliche Argument, daß alles Beweisen und Erklären entweder auf einen unendlichen Regreß, oder auf einen unbewiesenen und unbegriffenen Anfang, also zu keinem Ziele, kommen müsse.

Hierin nun, in der Behauptung der Unfähigkeit des bloßen Denkens zu realer Erkenntniß stimmt J. mit Kant und Fichte überein, und ist sich dieser Übereinstimmung klar bewußt, er rechnet beiden dieß als ihr größtes Verdienst an [4]); aber eben so klar ist er sich seiner Abweichung von ihnen bewußt: während jene in Folge dieser Einsicht alle objektive reale Wahrheit aufgegeben haben und zu einem Systeme absoluter Subjektivität kommen, führe er selber zu vollkommener Objektivität und realer Wahrheit [5]).

1) Werke Bd. III, S. 29, vgl. S. 305, f. II, S. 268.
2) Werke III, S. 34.
3) Werke III, S. 175.
4) Werke II, S. 21. III, S. 31. J. fehlt aber darin, mit Fichte zu meinen, daß der Idealismus das Seyn läugnen müsse; Bd. III, S. 17. 22. 23.
5) Werke II, S. 17—18, 29—36.

Digitized by Google

Wenn nun aber alle Wissenschaft als solche, alles bloße Denken unfähig ist, uns reale Wahrheit zu geben, so muß die Erkenntniß dieser immer ohne alle Vermittelung der Wissenschaft, eine unmittelbare seyn, ohne voraufgehenden Beweis oder Erklärung, eine wahrhaft wunderbare Offenbarung [1]). Wenn aber auch unbewiesen und unerklärt, so ist die unmittelbare Erkenntniß dennoch unbedingt gewiß und wahr, und sicher selbst gegen alle Beweise [2]); es ist sogar die unmittelbare Erkenntniß, als eine Gewißheit „aus der ersten Hand“ [3]) zuverlässiger als alle vermittelte und bewiesene, als welche nur aus der zweiten Hand ist. Das besagt auch der schöne Ausspruch des Pascal, welchen J. sein großes Thema nennt [4]): nous avons une impuissance à prouver invincible à tout le dogmatisme, mais nous avons une idée de la vérité invincible à tout le Pyrrhonisme. — Von dieser unmittelbaren Erkenntniß, von Offenbarung und Glaube, geht all unser Erkennen und Wissen aus; das Streben des Menschen nach einer vermittelten Erkenntniß beweiset selber das Daseyn einer unmittelbaren als der früheren, indem niemand nach etwas streben kann, was ihm nicht in gewissem Grade schon vorher bekannt ist [5]).

Das obige wendet J. namentlich auf die religiöse Erkenntniß an, welche er sehr richtig als Erfahrung, Wahrnehmung und Empfindung eines Sinnes auffaßt [6]): daß sie unmittelbar gewiß und ohne alle Beweise und Philoso-

---

1) Werke II, S. 167. IV, 1, S. 211.
2) Werke II, S. 59. IV, 1, 210, f. vgl. IV, 2, S. 148.
3) Werke II, S. 4.
4) Werke IV, 1, S. 230.
5) Werke II, S. 101. III, S. 271, f. IV, 1, S. 210, f.
6) Werke II, S. 9. 59. 74. 120. 283, f. III, S. 202. 436. IV, 1, S. XXI.

Digitized by Google

phie wahr, daher auch nicht unter den Richterstuhl der Philosophie zu stellen sey. Und nicht bloß von der Erkenntniß macht er dieß geltend, sondern auch von unserm Fühlen und Thun, von Tugend und Sittlichkeit, daß sie etwas unmittelbares sind, nicht erst ein Ergebniß der Reflexion oder Philosophie. Und das ist der wohlthätigste Einfluß J.'s auf seine Zeit, die Verbreitung der Einsicht, daß in diesem Sinne das unmittelbare höher steht, als alles mittelbare, und wenigstens unabhängig davon und von der Philosophie ist, daß letztere es weder bestätigen noch läugnen kann, und wir zur realen Erkenntniß, zur Tugend und Religion nicht erst Reflexion und Philosophie nöthig haben. Das ist auch ein durchgehender Gedanke bei J., wie das Verderben der Wissenschaft und des Lebens hauptsächlich darin stets bestanden habe, daß man das unmittelbare Erkennen und Leben der mittelbaren Reflexion unterordnete (vgl. §. 113), und nach deren Maaßstabe nichts gelten ließ als was begriffen und bewiesen war [1]). Es schadete bei diesem Einflusse J.'s freilich wieder, daß durch diese seine Richtung alles und jedes unmittelbare sanktionirt wurde; zu dem unmittelbaren gehört aber freilich auch jedes Vorurtheil, jede Einbildung, jeder Unsinn.

129. Ist nun gleich dieß Verdienst J.'s um die ganze Denkweise unserer Zeit und um die realen Wissenschaften ein sehr großes, so würde es eben kein philosophisches, kein Verdienst um die Förderung der Speculation seyn, indem eben die Empirie keine Philosophie ist, um so weniger, je reiner und consequenter. J. könnte dieß Verdienst haben, ohne Philosoph zu seyn und in der Geschichte der Philosophie einen Platz zu verdienen. Den aber gewinnt er dadurch, daß er zugleich Skeptiker war, und zwar nicht

1) Werke Bd. II, S. 11—14.

Digitized by Google

bloß in dem Sinne, daß er die Speculation für unfähig zur realen Erkenntniß hielt (vgl. §. 119), sondern auch namentlich darin, daß er sich bewußt war, wie die Erfahrung unfähig sey, der Idee der Philosophie zu genügen. Dieß aber konnte er nur, weil er so hohen Sinn für die Idee der Philosophie hatte, dadurch also Philosoph war, wie der wahre Skeptiker es ist [1]); während andere, die auch wohl consequent im Empirismus sind, es großentheils sind, weil sie die höheren Bedürfnisse der Speculation nicht kennen, und deßhalb schon an der Empirie sich genügen lassen, meinend, in ihr schon die vollkommene Philosophie zu haben. Das aber ist ein hauptsächliches, und das am meisten philosophische aber am wenigsten verstandene Verdienst J.'s, auch in diesem Sinne einen reinen Empirismus behauptet zu haben, d. h. einen solchen, der nicht mit der Philosophie sich vermischen oder identificiren wollte. Und in dieser Beziehung hatte er wohl Recht, sich einen Philosophen von Profession zu nennen [2]), wenngleich er anderswo seine Lehre Unphilosophie nennt, die ihr Wesen habe im Nichtwissen [3]), sich selbst aber einen Skeptiker [4]), und sich rühmt, daß er durch fortgesetztes Streben nach Wissenschaft nur mehr und mehr seiner „Entfernung von einer dem Geiste genügenden Erkenntniß und Wissenschaft" inne geworden sey [5]). Es ist daher ungerecht, es J. zum Vorwurf zu machen, daß seine Lehre nicht-philosophisch sey; er bekennt es ja selbst, und das ist eben wahrhaft philosophisch bei ihm.

---

1) Vgl. E. Schmidt: über Begriff u. Möglichk. der Philosophie, S. 305, ff. 284, ff.

2) Werke III, S. 312.

3) Werke III, S. 9.

4) Vgl. K. L. Reinhold's Leben u. literar. Wirken, S. 260.

5) Werke II, S. 6, vgl. III, S. 44, f.

Digitized by Google

Daß aber J. eine so hohe Idee von Philosophie hatte, zeigt namentlich sein Schreiben an Fichte, wo er mit diesem übereinstimmt in dem Begriffe der Philosophie, daß sie ein reines, unabhängiges Thun der Intelligenz seyn müsse, eine „reine, allein aus sich selbst brennende, keiner Stätte, wie keines nährendes Stoffes bedürfende Flamme," eine Wissenschaft „aus Einem Stück" u. s. w. [1]); weßhalb er auch Fichte den Messias der speculativen Vernunft nennt [2]).

Darin aber ist J. inconsequent, daß er eine solche Philosophie bald als ein hohes, des edelsten menschlichen Strebens würdiges Ideal darstellt, als „die wahre Besinnung," als das wahre Wesen der Wissenschaft, welches auch außer und neben der realen Erkenntniß bestehen könne [3]); bald aber wieder sie nicht bloß für unnütz, für ein leeres Spielen mit unserer Unwissenheit (vgl. §. 128), sondern auch für unmöglich, und sogar (weil sie zu absolutem Nihilismus führe) für unwahr, für Läugnung und Zerstörung alles edlen und schönen, alles Lebens, namentlich alles sittlichen und religiösen Lebens erklärt [4]). Inconsequent ist er auch darin, daß er nicht immer die unmittelbare Erkenntniß der Philosophie entgegensetzt, sondern oft, namentlich in späterer Zeit, den Glauben selbst Philosophie nennt.

130. Ein anderer höchst verdienstlicher Fortschritt bei J. sind seine Bestimmungen über den Begriff des Absoluten, und zwar die große Einsicht, daß dieß Absolute etwas ganz anderes ist, als der Gott, welchen die Religion des Gemüths, namentlich das Christenthum uns lehrt. Je mehr die Philosophie sich der richtigen Auffassung des absoluten

1) Werke III, S. 10. 11. 12. 19 u. s. w.
2) Werke III, S. 9. 13.
3) Werke III, S. 15—17.
4) Werke III, S. 333—335. 384.

Digitized by Google

Begriffes nähert, desto mehr muß sich auch das Bewußtseyn ausbilden, daß derselbe nicht unser Gott sey. J. ist derjenige, bei welchem zuerst mit Klarheit und Bestimmtheit dieß Bewußtseyn sich ausspricht; denn waren auch bei Kant schwache Anfänge dieser Erkenntniß da, so doch eben nur Anfänge, und bei weitem nicht mit der Klarheit, noch auch mit der Wirksamkeit auf seine Zeit, wie J.'s Einsichten es waren. Dieser nämlich spricht bestimmt aus: „die Voraussetzung eines Unbedingten, eines unbestimmten Ganzen — und die Voraussetzung Gottes ist durchaus nicht Eins, und wir gelangen mit nichten auf einem und demselben Wege zu dem einen wie zu dem andern“ [1]). Ferner: „Setzt der Verstand der unbestimmten Reihe von Bedingungen ein Ende, und nennt dieß Ende den Anfang, oder Totalität: soll dieser erdichtete Anfang Gott heißen“ [2])? Ein solcher absoluter Anfang sey nur eine Wurzel, kein Schöpfer der Dinge, nur eine immanente und nothwendige Springfeder, kein überweltlicher, freier und persönlicher Regierer der Welt, eine bloße natura naturans, die aber sey kein Gott [3]).

Dabei beging aber J. noch den Fehler und alten Irrthum, zu meinen, daß dieser absolute Anfang von der Philosophie doch als letzter Grund der Dinge (nicht der Begriffe) gedacht und einer persönlichen Gottheit entgegengesetzt werden müsse, mit Läugnung dieser. Weil nun die Nothwendigkeit sey, daß die Philosophie mit einem Absoluten beginnen müsse, so müsse, meinte J., dieselbe allemal auf Atheismus führen: es sey demnach „das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sey“ [4]). Es ist

1) Werke IV, 1, S. XXXV.
2) A. a. O., S. XXXIII.
3) Werke IV, 2, S. 76, f.
4) Werke III, S. 384.

Digitized by Google

damit aber auch wieder nur gesagt, daß das Absolute der Philosophie nicht identisch mit Gott sey.

Derselbe Mißverstand liegt der andern Behauptung J.'s zum Grunde: daß jeder Weg der Demonstration in Fatalismus und damit zugleich in Atheismus ausgehen müsse [1]). Die Wissenschaft nämlich mit ihrem Demonstriren will allerdings eine durchgängige Nothwendigkeit (der Gedanken) erzeugen oder erkennen; und weil J. dieß, wie fast alle seine Vorgänger, ebenso sehr von einer Nothwendigkeit des Seyns als des Denkens verstand, so lag diese seine Behauptung nahe; es spricht sich darin aber, so wie in seiner Vertheidigung der Freiheit und Vorsehung dagegen, gleichfalls die Einsicht aus, daß in der Nothwendigkeit der Philosophie keine Erkenntniß von religiösen und moralischen Dingen enthalten seyn könne.

III. Reinhold.

131. Die wesentlichste Übergangsstufe von Kant zu Fichte bildet Reinhold; Fichte selbst erkennt ihn als solche an, wenn er sagt, er sey überzeugt, „daß nach dem genialischen Geiste Kant's der Philosophie kein größeres Geschenk gemacht werden konnte, als durch den systematischen Geist Reinhold's," welcher auch bei allen ferneren Fortschritten der Philosophie einen höchst ehrenvollen Platz behaupten werde [2]).

1) Werke IV, 1, S. 223. 216.
2) Vgl. Fichte's Begriff der Wissenschaftslehre, S. VI.

Digitized by Google

Diese wesentliche Bedeutung von R. besteht in seinem Versuche einer Vervollständigung, Abrundung und Begründung der Kantischen Philosophie, welche er aus Einem Principe, aus Einem obersten Begriffe oder Grundsatze zu deduciren und zu beweisen unternimmt. Bei Kant nämlich waren, wie R. davon das Bewußtseyn hat, alle Lehrsätze nur vereinzelte, und zufällige, empirisch vorgefundene Data, ohne Zusammenhang, Einheit und Nothwendigkeit; man sah keine Gründe, warum gerade zwölf oder vierzehn Formen seyn sollten, warum überhaupt der Unterschied von Inhalt und Form angenommen ward, u. s. w. Diesen Übelstand empfand R. und wollte ihm abhelfen, indem er allerdings ein „systematischer Geist" war.

Wenn er nun aber in der Ausführung dieses Versuchs den Begriff des Vorstellens oder Bewußtseyns überhaupt zum obersten Princip macht, und daraus deducirt, daß im Vorstellen theils ein Subjekt, theils ein Objekt enthalten seyn muß, sodann auch etwas, wodurch die Vorstellung sich auf das Subjekt bezieht (die Form), und etwas wodurch auf das Objekt (der Inhalt); und wenn er dann als solche Formen des Geistes auch nur die von Kant angegebenen aufzählt: — so giebt er darin auch nichts weiter als zufällige und vereinzelte empirisch-psychologische Thatsachen, keine aprioriſche Speculation noch Nothwendigkeit, und man kann seinen Versuch allerdings nur als einen mißlungenen betrachten.

Dessenungeachtet kann man seine hohe Bedeutung für die Geschichte und den Fortschritt der Philosophie nicht in Abrede stellen: er hat wenigstens das Bedürfniß fühlbar gemacht, dem zunächst in der Philosophie abzuhelfen war, und den Weg gewiesen, auf welchem Fichte und seine Nachfolger zu so großen Heroen der Wissenschaft geworden sind. R. ist der erste unter den neuen Philosophen gewesen, der

Digitized by Google

die Nothwendigkeit einer Ableitung der ganzen Philosophie aus Einem Principe, einer „Philosophie aus Einem Stück," nicht bloß erkannt, sondern auch selbst auszuführen versucht hat; denn wenn auch Männern wie Spinoza und Platon die Idee nicht fremd war (vgl. §. 56 u. 104), so hat doch ihre eigene Praxis sehr wenig zur Verwirklichung derselben gethan, sondern ist fast immer ganz andern Zwecken und Gesetzen gefolgt.

IV. Fichte.

132. Die äußerste Consequenz der Kantschen Philosophie tritt hervor in Fichte, die höchste Vollständigkeit und Ganzheit des Idealismus: die Philosophie soll gar nichts mehr wissen von einem Dinge an sich, noch von einem von außen her kommenden Inhalte, sie soll nicht mehr theilweise, sondern ganz und gar ein Produkt des Ich seyn. Zu dieser Höhe der Entwickelung ward F. gefördert theils durch andere Erscheinungen seiner Zeit, sowohl in positiver als negativer Weise, theils durch die speculative Energie des eigenen Geistes.

In positiver Weise ward er gefördert durch Reinhold: indem er auf dem durch ihn gewiesenen Weg fortschritt, der Philosophie eine Einheit und Begründung auf Ein Princip zu geben suchend, und mit sehr bestimmtem Bewußtseyn das Verdienst Reinhold's in dieser Beziehung anerkennend (vgl. §. 131).

In negativer Weise ward F. gefördert durch die beiden bedeutendsten Gegner Kant's, durch Aenesidemus-Schulze und Jacobi, indem er die von diesen gerügten Fehler Kant's

Digitized by Google

zu vermeiden trachtete. Dahin gehört namentlich, daß sein Idealismus nichts mehr von Dingen außer uns wissen wollte, weil jene beide dieß als eine transcendente Anwendung der Kategorieen Realität und Causalität auf das Ding an sich nachwiesen. Ferner daß er in Schulze's Hauptargument einstimmte, wie ja alle Vorstellungen nie zu Dingen außer der Vorstellung kommen könnten, namentlich der Idealismus, der ja selber behaupte, nichts von dem Dinge an sich zu wissen, sich also auch nicht anmaßen dürfe, das Daseyn desselben beweisen zu können.

Mehr aber als durch diese andern ward F. durch seine eigene philosophische Größe und Tiefe zu dieser Vollendung des Idealismus geführt: er wollte keinen halben Idealismus mehr, sondern etwas ganzes und unbeschränktes, keine Philosophie, die nur theilweise ein Erzeugniß des Ich und a priori wäre, sondern im ganzen Umfange des Wissens soll und darf nichts vorkommen, was nicht durch das Ich selbst gesetzt wäre, kein anderes Objekt noch Realität als in, für und durch das Ich; dieses darf von keiner unabhängigen Außenwelt wissen, die ganze Welt ist ihm eben nichts anders als ein „Widerschein unserer eigenen innern Thätigkeit“ [1]), das Ich, „hebt den Glauben an die Dinge auf“ [2]), „das Ding an sich ist eine bloße Erdichtung, und hat gar keine Realität“ [3]); ein Ding an sich vorstellen wollen würde nichts anders seyn, als es vorstellen wollen ohne es vorzustellen, denn eben indem es vorgestellt wird, hört es auf an sich zu seyn, sondern ist unser Produkt, subjektiv und in uns.

Dieser Idealismus F.'s ist Identitätsphilosophie in

1) Phil. Journal VIII, S. 6.
2) Ebendas. V, S. 24.
3) Ebendas. S. 15. 48.

Digitized by Google

unserm Sinne (vgl. §. 117 u. 122): denn das Ich ist objektives und subjektives Absolutes zugleich, hat all seinen objektiven Inhalt in sich selbst, ist mit demselben identisch; ein objektives Absolutes in alter Weise, einen letzten Grund der Dinge kennt und will F. nicht mehr, zufolge seines berühmten Atheismus. Auch nennt er selbst das Ich die Einheit von Subjekt und Objekt [1]). — Hier erst hört der Dualismus der zweiten Periode, wie er noch in Kant's Dingen an sich fortbestand, völlig auf, weil das Ich nichts mehr außer seinem Wissen hat noch weiß, sondern unendlich ist. Und doch auch wieder nur gewissermaßen, indem das wirkliche Ich doch immer nur im Gegensatze mit dem Nicht-Ich befangen bleibt, ohne denselben aufhören würde, die völlige Identität aber einstweilen nur ein unbekanntes X ist [2]), ihre Realisirung in unendlicher Zukunft liegt (vgl. §. 135). Indessen ist doch diese Identität, das unendliche Ich, dem Begriffe nach das ursprüngliche.

a) Der Hauptfehler ist bei F. der nämliche wie bei Kant (vgl. §. 123), daß er das alltägliche empirische Vorstellen, das Sehen, Hören u. s. w. für das von dem Ich gesetzte hält [3]), und demnach bei der Strenge seines Idealismus auch diesem sinnlichen Erkennen die Objekte außer ihm abspricht. So verliert er nicht bloß alle reale Wahrheit, sondern es sieht sich auch die Philosophie in Verlegenheit, indem sie doch die Einzelheiten des sinnlichen Vorstellens als solche niemals deduciren und erklären kann, und daher zu den „unbegreiflichen Schranken des Ich" ihre Zuflucht zu nehmen genöthigt ist.

b) Die Ansichten über den Standpunkt der kritischen Philosophie von Beck kommen der Consequenz von F.

1) Sittenlehre S. VII, s. Sonnenkl. Bericht, S. 86.
2) Sittenlehre a. a. O.
3) Phil. Journal V, S. 35. 45. Sonnenkl. Bericht, S. 184.

Digitized by Google

am nächsten, wie auch F. selbst anerkennt [1]), namentlich darin, daß ebenso die Dinge an sich als das absolut „unverständliche" bezeichnet werden, wovon gar nicht die Rede seyn dürfe, so wie die Kategorieen und Vorstellungsformen nicht als Vorstellungen von etwas, sondern nur als das ursprüngliche Vorstellen selbst (wie nach F. das Ich nicht ein thätiges Ding, sondern nur ein Thun ist, vgl. §. 133): aber es fehlt bei Beck gerade das, was bei F. das am meisten speculative ist, nämlich die Idee, theils alles Denken aus dem Einen Ich abzuleiten (es bleibt unerörtert, woher denn der Inhalt des Vorstellens komme), theils dieß auf eine nothwendige Weise zu thun (der Inhalt bleibt zufällig, und es wird kein Versuch gemacht, es zu ändern).

133. In dieser Lehre F.'s sind zugleich höher speculative Bestimmungen über den Begriff des Ich sowohl wie über den der Philosophie enthalten.

Was zuerst den Begriff des Ich anlangt, so tritt darin zunächst hervor, daß dasselbe von F. nicht mehr aufgestellt wird als unser individuelles, endliches Ich, wie noch in aller vorhergehenden Philosophie, selbst noch bei Kant; F. hat ein sehr bestimmtes und richtiges Bewußtseyn davon, daß unser persönliches Ich, gerade als Individuum aufgefaßt, kein letzter Grund, kein Absolutes seyn könne, eben weil es als solches endlich ist, wie er sich denn sehr nachdrücklich dagegen verwahrt, daß unter seinem allumfassenden, alles setzenden Ich nicht seine Person verstanden werden solle. Und nicht bloß in seinem Vorstellen soll das Ich unendlich seyn, wie diese Idee sich schon bei Leibnitz findet (vgl. §. 109), sondern in seinem ganzen Seyn und Thun und Setzen: das absolute Ich darf nichts außer sich haben, kein Nicht-Ich oder Ding an sich, sondern umschließt beide,

1) Phil. Journal V, S. 40, f. Anm.

wenn auch das endliche persönliche Ich sie außer sich hat; das absolute Ich ist der Inbegriff, die absolute Totalität aller Realität [1]), wenn auch das endliche Ich beschränkt durch das Nicht-Ich ist, letztere beide aber sind Accidentien im absoluten Ich [2]).

Daher ist denn auch das Ich immer nur thätig, nie leidend, weil es erstes und höchstes ist, dem nichts vorhergeht, noch außer ihm ist, von welchem es leiden könnte [3]); und wenn auch das endliche Ich durch das Nicht-Ich beschränkt wird und leidet, so ist doch dieß Nicht-Ich selbst erst durch die Thätigkeit des Ich gesetzt; das Ich also ist thätig auch wenn es leidet.

Damit hängt wieder die andere Bestimmung zusammen: das Ich ist kein ruhendes Princip, welches von außen her die Anregung zur Thätigkeit und seinen Inhalt zu erwarten hätte, wie nach Kant, sondern ein thätiges, absolute Thätigkeit ἐνέργεια, wie auch schon Leibnitz lehrte (vgl. §. 109). Aber es ist nicht etwas thätiges, ein thätiges Ding, ein Vorstellungsvermögen, sondern bloß ein Thun [4]). Damit ist aber auch eben gesagt, daß das Absolute nicht das Ich selbst ist (denn das ist nur dieses endliche persönliche Wesen), sondern nur das unendliche Denken des Ich.

Dahin gehört auch, daß das Ich sich selber setzt (nicht bloß durch sich selbst ist oder gewiß ist). Endlich liegt darin auch die Bestimmung, daß das Ich in sich selber den Gegensatz hat, und zwar selbst ihn setzt, wie dieß auch schon in dem Begriffe der ἐνέργεια bei Aristoteles und Leibnitz enthalten ist.

---

1) Wissenschaftslehre, S. 94.
2) Ebendas., S. 44.
3) Phil. Journal V, S. 34.
4) Ebendas., S. 34, f.

Digitized by Google

F. ist freilich sehr eifrig sich zu verwahren, daß das absolute Ich nicht die individuelle Person sey; aber einestheils läßt sich wohl schwerlich ein anderes Ich denken (es liegt schon im Begriffe des Ich der des Individuums, der Persönlichkeit), anderntheils bezeichnet er selbst oft genug das individuelle Ich („eines Jeden Ich") als „die höchste Substanz" [1]). Es spricht sich aber in jenen Protestationen eben das Bewußtseyn dunkel aus, daß das Absolute etwas anderes und mehr ist als das bloße Ich.

134. Ein ebenso bedeutender Fortschritt der Philosophie durch F. ist der, welchen er durch seine Ausbildung des Begriffes der Philosophie begründete, indem er diesen Begriff so schön und erhaben darstellte, wie ihn seit Platon niemand gedacht hatte. Unter seinen Bestimmungen über denselben sind manche schon früher in ihren Anfängen und mit mehr oder minder unklarem Bewußtseyn ausgesprochen worden: wo aber F. auch nur früher gesagtes wiederholt, da weiß er doch durch die höhere Klarheit, durch die Einheit, womit er alle Bestimmungen unter einander verbindet, und durch die nach allen Seiten ausgebildete Consequenz den Gedanken einen viel höhern Werth zu geben.

Den wichtigsten Fortschritt unter diesen Bestimmungen begründen diejenigen, wodurch er die Philosophie als so absoluten Idealismus, wie wir schon oben (§. 132) gesehen haben, darstellt. Aber auch seine übrigen Festsetzungen sind nicht von geringerem Werthe.

Zunächst tritt hervor, wie von F. ausgesprochen und ausgeführt wird die Idee einer „Philosophie aus Einem Stück," einer Wissenschaft, welche in systematischer Form und nothwendigem Zusammenhange aus einem obersten Princip hergeleitet sey, so daß jeder Theil nur durch alle die an-

1) Vgl. z. B. Wissenschaftslehre, S. 48.

Digitized by Google

dern und mit ihnen, und alle durch Einen gewiß sind [1]). Dazu kommt aber die Idee der neuen Zeit, daß diese Philosophie auf das Ich als absoluten Grund gebauet, aus ihm abgeleitet seyn soll, und zwar nach den Gesetzen und Formen des Ich. Und diese Idee dehnt er dahin aus, daß die Philosophie ganz und gar allein aus dem Ich und a priori seyn soll, nicht zum Theil a priori erzeugt, zum Theil von außen gegeben, wie bei Kant. Dabei liegt das richtige Bewußtseyn zum Grunde, daß Kant's Unterscheidung von Form und Inhalt unrichtig sey, sondern daß die formale Wahrheit, welche aus dem Ich hervorgehen soll, nicht einen Theil des Vorstellungsgebietes abgeben, sondern eine absolut allumfassende und unendliche seyn soll. — Hierbei aber hat F. nicht bloß die Idee, wie auch schon Leibnitz (vgl. §. 111), daß die Philosophie aus dem Ich entspringen soll, sondern auch die, von der Leibnitz noch nichts wußte, daß dieß in systematischer Form nach den eigenthümlichen Gesetzen des Ich geschehen solle.

Hierin liegen noch andere Fortschritte: bei F. finden wir zuerst, wenn auch noch unklar, den großen Gedanken, daß die Philosophie nicht bloß Sätze, welche zufällig einmal da sind, aus ebenso zufälligen Begriffen und Definitionen zu beweisen hat, wie dieß die mathematische Methode thut (wodurch bloß begründet wird, daß wenn sie zufällig einmal gedacht werden, sie auch für wahr zu halten seyen); sondern daß sie nachzuweisen hat, daß wir diese und jene Begriffe auch denken müssen, so daß sie nicht mehr zufällig bleiben, sondern auch ihr Denken nothwendig wird, und das Ich das Princip dieses Denkens (welches aus dem Ich abgeleitet wird) nicht bloß des Für-

1) Begriff der Wissenschaftslehre, S. 26.

Digitized by Google

wahrhaltens ist (vgl. §. 121. 88. 18). Dieser Gedanke liegt bei F. zum Grunde, indem er eben keinen Begriff in die Philosophie anders als nach sorgfältigster Deduktion seiner Nothwendigkeit einzuführen sich bemühet; freilich ist sein eigenes Bewußtseyn darüber noch unklar, denn er spricht selbst doch nur von Sätzen und Grundsätzen, aus welchen und welche abzuleiten seyen.

Demgemäß fängt denn auch F. die Philosophie nicht mit dem Begriffe von dem Ich, als dem endlichen Individuum an, wie fast alle neue Philosophen, sondern mit dem Ich selbst, d. h. mit seinem absoluten und unendlichen reinen Denken, indem dieß gerade dasjenige ist, was er sich unter dem unendlichen Ich denkt (vgl. §. 133).

Daran schließt sich bei ihm ferner noch die Idee, welche freilich auch schon die Alten, namentlich Sokrates und Platon kannten, nur in mehr subjektiver, moderner Form: daß die Philosophie nur dann ein eigentliches Wissen und unser Eigenthum ist, wenn wir es mit Selbstbewußtseyn erzeugen, mit Bewußtseyn, daß und warum wir es so und nicht anders denken müssen, als unser eigenes Werk. Daher auch nennt F. die Philosophie „Wissenschaftslehre," indem sie stets ein Wissen von unserm Wissen seyn soll.

Endlich fehlt auch bei F. nicht die Bestimmung, daß die Philosophie eine vollendete, alles menschliche Wissen erschöpfende Wissenschaft, eine absolute Totalität seyn muß [1]).

135. Neben dieser so klar und speculativ aufgefaßten und durchgeführten Idee des Idealismus macht sich bei F. doch auch der Realismus, das Bewußtseyn einer realen Au-

1) Begriff der Wissenschaftslehre, S. 26. 32 ff.

Digitized by Google

Außenwelt und Wahrheit geltend. Und zwar ist es die praktische Philosophie, oder vielmehr das Handeln und Leben, welche in Folge des Gefühls einen Glauben an die Realität der Außendinge herstellt, das Daseyn derselben, wie es an andern Stellen in Kantscher Weise heißt, postulirend: der Idealismus sey nur in der Philosophie möglich, sey nur Speculation und könne nie Denkart im Handeln und Leben werden, sey im Leben völliger Unsinn [1]). — Es spricht sich hierin das Bewußtseyn von dem Unterschiede der philosophischen und realen Wahrheit aus: daß wenn jene auch ein Wissen und durch das Ich gesetzt ist, so doch diese auf einem andern Wege gewonnen und eine andere, niedere Art der Erkenntniß ist, so wie daß im Leben nur reale Wahrheit gelten kann, wenn auch die Philosophie reiner Idealismus ist. Nur freilich stehen auf diese Weise nach F.'s Auffassung Philosophie und Leben geradesweges in Widerspruch mit einander, indem die Philosophie nach ihm von den Dingen nicht bloß nichts weiß, sondern sie geradezu läugnet, und die Ansicht des Lebens für Irrthum erklärt.

Dieser Realismus bei F. ist zugleich Empirismus, indem er sehr häufig und bestimmt die Ansicht ausspricht, daß wir Erkenntniß des wirklichen nur in der Erfahrung haben, daß nur das in der Erfahrung gegebene Realität hat [2]), daß das Denken ohne Anschauung leer [3]), und alles durch freies Denken gesetzte erdichtet ist [4]). Es wird sogar die Erfahrung zur Richterin der Philosophie erhoben, und diejenige Philosophie unbedingt für falsch erklärt, welche nicht mit der Erfahrung übereinstimme [5]). Diese empirische Rich-

1) Phil. Journal V, S. 322, f. Anm. S. 365, Anm.
2) Sonnenkl. Bericht, S. 12. 17. 42. 166, f.
3) Phil. Journal VI, S. 2.
4) Ebendas. V, S. 13, f.
5) Ebendas. V, S. 45.

Digitized by Google

tung zeigt sich auch wie bei Kant darin, daß gerade das sinnliche Vorstellen als das durch das Ich selbst gesetzte betrachtet wird (vgl. §. 132).

Was nun aber die praktische Philosophie selbst anlangt, wie sie von F. ausgebildet worden ist, so hat er in seinem Principe, in der Absolutheit, Unendlichkeit und Freiheit des Ich, welche als höchstes Ziel des Strebens bezeichnet werden, der Hauptsache nach nichts anderes aufgestellt, als was auch fast alle frühere Ethik, nämlich die vollkommene Selbstbestimmung der Vernunft (vgl. §. 126); — indessen ist doch wieder ein neuer und höher speculativer Gesichtspunkt, aus welchem F. diesen Begriff auffaßt, nämlich unter der Kategorie der Unendlichkeit, welche in der Aufhebung aller Beschränkung durch das Nicht-Ich bestehen soll, weßhalb ihre Erreichung denn auch als ein unendliches Sollen in eine unendliche Zukunft verlegt wird. Von einer solchen Unendlichkeit des Ich aber wußte Kant noch gar nichts (vgl. §. 133), und Spinoza dachte sie nur als durch die Identität mit der göttlichen Vernunft gegeben, das Ich also nicht als an und durch sich selbst unendlich.

V. Schelling.

136. In Schelling finden wir den ersten, welcher selbst sein System Identitätsphilosophie nennt, aber es zeigt auch der erste Blick auf dasselbe, daß S. den Namen gerade in denjenigen zwei Bedeutungen des Begriffes auffaßt, welche oben (§. 117) als die falschen und unserer Periode nicht mehr entsprechenden bezeichnet worden sind. Es will nämlich S. dadurch einerseits eine Identität von

Digitized by Google

Denken und Seyn, andertheils eine Identität der subjektiven menschlichen mit der göttlichen Vernunft bezeichnet wissen.

Eine Identitätsphilosophie bloß in dieser Weise ist ganz und gar kein Fortschritt der Philosophie, denn eine solche ist schon lange vorher gedacht worden, wie auch a. a. O. bemerkt ist, sondern eher ein Rückschritt, denn eine solche will wieder Realismus, Erkenntniß des Seyns und Gottes seyn, setzt das objektive Absolute wieder als einen letzten Grund der Dinge, und verfällt wieder auf die Frage nach der Übereinstimmung des idealen und realen (vgl. §. 119), wie denn auch die Beantwortung dieser Frage von S. als die Aufgabe der Transcendentalphilosophie, des einen Haupttheils seines Systems, angegeben wird.

Ist aber auch so die Idee der Identitätsphilosophie von S. mißverstanden worden, so ist doch nicht zu verkennen, daß seiner Lehre hauptsächlich zwei ganz richtige und, was die Hauptsache ist, zeitgemäße und einen Fortschritt begründende Ideen zum Grunde gelegen haben, welche ihr dennoch, trotz jenem Mißverstande, eine nicht geringe Bedeutung für die Geschichte zusichern.

Die erste dieser Ideen ist die der wahren Identitätsphilosophie, d. h. das Bewußtseyn von der zugleich objektiven und subjektiven Seite des absoluten Begriffes, die Einsicht, daß dieser absolute Anfang der Philosophie *mehr* sey als bloß das subjektive Ich, nämlich zugleich ein Inbegriff aller Objekte. Dieß Bewußtseyn spricht sich darin deutlicher aus als in verwandten Äußerungen von Fichte (vgl. §. 132); der Fortschritt wird leider nur getrübt durch das alte Mißverständniß, die Objekte als reale zu denken.

Die andere zum Grunde liegende Idee ist die von einer Versöhnung des Idealismus und Realismus; das war,

Digitized by Google

sagt S. selbst, seine beständige Absicht [1]). Allerdings standen bisher beide einseitig einander gegenüber: Kant und Fichte auf der einen, Jacobi auf der andern Seite, bei jenen ging die reale Wahrheit verloren, das Ich bekam nur von sich selbst zu wissen, während der Realismus den Anforderungen des Ich, der aprioriſchen Vernunft ihr Recht nicht gab. Dieser Versuch einer Versöhnung war es bei S., welchen das Publikum so freudig begrüßte, dieß nämlich, daß die Nothwendigkeit des Gedankens a priori auch auf dem Gebiete der Natur und Erfahrung zu zeigen oder darauf anzuwenden, und reale und speculative Wahrheit zugleich zu geben versucht wurde. Freilich ward diese Versöhnung wieder eine verfehlte, dadurch daß die Gebiete beider Arten von Wahrheit nicht bloß verbunden, sondern wieder vermischt und identificirt wurden, und die Philosophie selbst wieder auch Realismus seyn wollte.

137. Kommt auf diese Weise nun auch diese Identitätsphilosophie in mancher Rücksicht fast ganz auf derselben Stufe mit früheren, z. B. Spinoza zu stehen, so ist doch auch wieder in Folge der angegebenen Eigenthümlichkeit ein wesentlicher Unterschied nicht zu verkennen, wodurch ein großer Fortschritt auch gegen jene früheren begründet wird, und welcher eben darin besteht, daß mit so viel mehr Deutlichkeit bei S. die Idee der wahren Identitätsphilosophie (welche dunkel freilich auch bei allen früheren vorschwebt), noch mehr aber die des Idealismus, damit aber der Geist der neuesten Periode hindurch leuchtet.

Dieß ist der Fall zuerst darin, daß in dem Begriffe der absoluten Identität der unseres subjektiven (des Fichteschen) Ich in so hohem Grade vorwiegt, daß der Begriff der absoluten Vernunft fast nur von dem der unsrigen entnommen

1) Philosophische Schriften I, S. 419.

Digitized by Google

ist, und meistens nur als Identität mit dieser gedacht wird, daß in den Thätigkeitsakten jener immer die des subjektiven Ich beschrieben werden; während z. B. noch bei Spinoza das subjektive menschliche Ich durchaus untergeordnet in den Hintergrund tritt.

Darin ist schon enthalten, daß die absolute Identität oder Gottheit selbst gedacht wird als ein absolutes Ich, in welchem der erste Akt des Entgegensetzens der ist, daß es als Subjekt im Selbstbewußtseyn das Seyn als Objekt von sich unterscheidet. Das Ideale, sagt S., sey das schlechthin erste [1]), und so wie der subjektive Idealismus (Fichte) lehre, daß das Ich alles sey, so der objektive Idealismus (Schelling), daß alles = Ich sey [2]), ferner auch (dieß noch halb im Fichteschen Sinne): ein ursprünglicher Akt des Selbstbewußtseyns gebe allen Dingen das Daseyn [3]).

Hierher gehört ferner, daß dieß Absolute als eine absolute Thätigkeit des Denkens und Selbstbewußtseyns gesetzt wird. So zuerst darin, daß es (wie auch Fichte von dem subjektiven Ich sagt) durch das Denken sich selber setzt, „sich selbst bejahet"; und dann darin, daß es in steter Thätigkeit alles Seyn, alle Gegensätze und Polaritäten, stetig und in begrifflicher Folge aus sich oder vielmehr in sich entwickelt (es ist bloßer Wortstreit, wenn S. nicht gesagt wissen will, daß das Absolute etwas aus sich entwickele oder ableite, weil es dadurch scheine als wenn es außer dem Absoluten zu stehen komme); während noch z. B.

---

1) Philosophie und Religion, S. 22.

2) Zeitschrift für speculative Physik II, 1, S. VI, f. Daß S. diese Stelle von seiner eigenen Philosophie versteht, wird auch anerkannt von Sengler (specul. Phil. und Theol. in der gegenwärtigen Zeit I, S. 51) und von Michelet (Gesch. der letzten Systeme der Phil. II, S. 207, f.).

3) System des transcendentalen Idealismus, S. 61.

Digitized by Google

bei Spinoza bloß die Substanz und ihre Modifikationen in ihrem ewigen Verhältnisse einmal für allemal *da sind*.

138. Durch diese Gestaltung der Identitätsphilosophie wird zugleich ein bedeutender Fortschritt gewonnen in der philosophischen Auffassung des Begriffes vom Ich. Das Ich nämlich bleibt auch bei S. das absolute Princip und Ausgangspunkt der Philosophie, wie das die Transcendentalphilosophie aus einander setzt; das Ich aber wird dargestellt als durchaus identisch mit der absoluten göttlichen Vernunft, und dadurch selbst als etwas wahrhaft unendliches und absolutes erkannt.

Dadurch nun aber wird die Absolutheit und Unendlichkeit des Ich nicht bloß als etwas in einer unendlichen Zukunft liegendes und gar niemals erreichbares, nicht einmal vorstellbares gesetzt, wie dieß noch meistens bei Fichte geschieht (vgl. §. 135): sondern als etwas *gegenwärtiges* und erkennbares, von welchem schon jetzt die Philosophie ausgehen darf. Ist nun auch nicht zu verhehlen, daß zuweilen auch bei S. diese Unendlichkeit und Identität mit der absoluten Vernunft als ein unendliches Sollen und als zukünftiges gilt [1]); so geschieht das doch nur selten und nur da, wo S. noch von Fichte abhängig ist; seine vorherrschende Denkweise setzt doch eine schon gegenwärtige Unendlichkeit, und das ist ein großer Fortschritt.

Es liegt darin der andere Fortschritt, welcher schon oben (§. 136) erwähnt ist, nämlich die Einsicht, daß der absolute Anfangspunkt der Philosophie mehr ist, als ein bloßes Ich oder Subjekt, dieß klarere Bewußtseyn auch von der objektiven Seite des absoluten Begriffes, und darin das tiefere Ergriffenseyn von der Idee der wahren Identitätsphilosophie, als wir bei Kant und Fichte es finden, denen

1) System des transcendentalen Idealismus, S. 74 u. 434.

doch die objektive Seite des Denkens als eine sehr untergeordnete und von dem Ich als Subjekt abhängige galt.

Dazu kommt endlich auch noch die Bestimmung, welche S. mit Fichte (freilich mit den durchgängigen Verschiedenheiten von ihm) gemeinsam hat, daß dieß Ich, und so denn auch die absolute Vernunft kein thätiges Ding, kein Einzelwesen sey, sondern nur ein Thun, eine Thätigkeit selbst; worin sich ebenso das Bewußtseyn ausspricht, daß es etwas mehr oder doch anderes als das bloße Ich sey.

139. Eine Förderung der Speculation ist endlich zu sehen in der Art, wie S. unser Denken des Absoluten bestimmt: daß er dasselbe eine „intellektuelle Anschauung" nennt, und als eine durchaus unmittelbare, unbeweisbare und einfache Vorstellung darstellt, ist freilich etwas, was ihm schon von Fichte überliefert war [1]); es ist indessen doch eine wichtige Verschiedenheit darin, daß er als den Inhalt dieser Anschauung nicht bloß das Ich (obgleich auch dieses), sondern eben die absolute göttliche Vernunft, die Identität und den Inbegriff aller Gegensätze nennt, daß er also als den Anfangsgedanken der Philosophie nicht das Selbstbewußtseyn des Ich, sondern den das ganze All umfassenden Gedanken setzt.

Dabei aber hält S. genau die Bestimmung fest, daß dieser Inhalt durchaus nicht als objektiv vorgestellt werde, indem er dann eben keine absolute Identität, sondern vom Subjekt unterschieden seyn würde; ebenso aber auch, daß er nicht als etwas bloß subjektives betrachtet werde [2]): ein sehr richtiges Bewußtseyn, wie der Inhalt des absoluten Begriffs nicht von ihm selber verschieden ist, aber doch auch er nicht bloß sich selber, das bloße Ich, vorstellt.

1) Vgl. Fichte's phil. Journal V, S. 334, f.

2) Zeitschrift f. specul. Physik II, 2, S. 1. 2. Syst. des transc. Idealismus, S. 471.

Digitized by Google

Das ist überhaupt eine Hauptbestimmung unseres Denkens vom Absoluten bei S., daß es eine Indifferenz aller Gegensätze, ein Schweben zwischen den Gegensätzen sey [1]). Die Bestimmung, wo das Absolute selbst als eine Indifferenz aller Gegensätze gefaßt wird, ist uralt in der Philosophie und selbst eine der ersten (vgl. §. 23); es ist aber ein Verdienst und ein großer Fortschritt neuer Philosophie, auch unser Denken des Absoluten als solche Indifferenz zu bestimmen. Ganz dem gemäß nennt S. diese Anschauung denn auch eine Abstraktion von allem [2]); und wenn er auch freilich ausdrücklich dagegen protestirt, daß die intellektuelle Anschauung nicht als ein allgemeiner Begriff zu fassen sey [3]); so ist doch zu deutlich, daß er eben nichts anders damit kann gemeint haben, und wie nahe er der wahren Auffassung gekommen ist.

Dem entspricht auch seine Bestimmung des philosophischen Denkens oder der Vernunft als einer Einheit von Anschauen und Denken, d. h. als eines Denkens des besondern im allgemeinen und umgekehrt [4]); und dem gemäß hat denn auch S. die Fichtesche Idee von Philosophie, daß dieselbe bestehen soll in der stetigen Entwickelung und Ableitung aller Gegensätze, alles besondern aus, oder vielmehr in (vgl. §. 137) der absoluten Identität, in einer Hineinbildung des allgemeinen in das besondere, oder der absoluten Form in das Wesen.

---

1) Syst. des transc. Idealismus, S. 89.
2) Zeitschr. f. specul. Physik II, 2, S. 1.
3) Neue Zeitschr. f. specul. Physik I, 1, S. 53.
4) Bruno, S. 49.

Digitized by Google

VI. Hegel.

140. Die Krone der bisherigen Entwickelung der Philosophie ist Hegel, die reifste Frucht der bisherigen Speculation, welche in sich das gediegenste und beste fast aller früheren zu einem schönen Ganzen vereinigt; und das ist nicht bloß Verdienst der fortgeschrittenen Zeit, sondern auch des Mannes, denn auch unsere Zeit bringt noch viel unreifes hervor.

Der wesentliche Fortschritt, welchen H. über Schelling hinaus macht, besteht nicht sowohl in dem Inhalte als in der Form. Dem Inhalte nach ist seine Philosophie fast ganz mit Schelling übereinstimmend, mit fast denselben Vorzügen sowohl als Mängeln: eine Identitätsphilosophie in gleichem Sinne, deren letzter Grund sowohl des Denkens als auch des Seyns die absolute Vernunft oder Idee, die Identität von Subjekt und Objekt, idealem und realem, göttlicher und menschlicher Vernunft ist, wobei denn auch derselbe Fehler und Mißverstand des Realismus sich einstellt.

Dieser Inhalt aber gewinnt eine ganz andere und viel höher speculative Bedeutung durch die Art und Weise, worin er von H. aufgefaßt und ausgeführt wird, indem nämlich H. den absoluten Anfang nicht als intellektuelle Anschauung, sondern als den absoluten Begriff, als das reine Denken auffaßt, und damit die Philosophie zu einem Werke des besonnenen, klaren Gedankens, nicht der unmittelbaren Anschauung und regellosen Phantasie macht; eine Veränderung, wodurch die großen bisher gewonnenen Ideen erst in wahrhaft philosophischer Gestalt auftreten, und H.'s System zu der bisher vollkommensten Erscheinung, zu dem Meisterwerke der Philosophie wird.

Digitized by Google

An diesem schönen Werke aber bleibt immer der Realismus leider eine störende Disharmonie, nicht bloß wegen des Widerspruches mit unserer sonstigen realen, insbesondere religiösen Erkenntniß, sondern auch wegen des unphilosophischen darin: denn was ist diese Identität von Denken und Seyn auch bei H. anders als eine bloße Versicherung? wer ihr glauben will, der mag es thun, wer aber nicht so gütig seyn will zu glauben, der wird gescholten, daß ihm der speculative Sinn abgehe, daß er auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns, des endlichen Verstandes stehe, u. s. w.

Die Hegelsche Schule freilich kann kein Ende finden uns zu versicheru, daß die vollständig wahre, nothwendige und absolute Philosophie jetzt erschienen sey; sie meinen durch stete Wiederholung ihrer Versicherung denjenigen Glauben zu verschaffen, den sie durch sich selbst nicht hat. Sie möchten uns gerne glauben machen, als wenn wir ihren absoluten Begriff, diese Identität aller Gegensätze nicht kenneten; aber eben weil wir ihn besser kennen, weil wir die Beschränktheit und Unklarheit dieser Identitätsphilosophie zu durchschauen und zu übersehen uns bewußt sind [1]), mögen wir solchen bloßen Betheuerungen nicht glauben. Überhaupt möchten die Hegelianer gerne sich selbst und anderen einbilden, als wenn alle ihre Gegner noch gar nicht zu der Höhe der Bildung sich erhoben hätten, um die absolute Philosophie verstehen und würdigen zu können, und als wenn es kaum der Mühe werth sey, gegen die Unverständigen nur Worte zu verlieren. Wir kennen noch aus eigener Erfahrung den Zustand, da man im ersten Rausche, von dem ersten Eindrucke der unläugbaren Großartigkeit und innern Wahrheit der He-

1) Vgl. E. Schmidt: Über das Absolute und das Bedingte, insbes. S. 33, ff.

Digitized by Google

gelschen Ideen ergriffen, alles andere als niedrig, untergeordnet und unwahr verachten zu dürfen meint. Daher wissen wir denn freilich auch, daß dagegen mit Widerlegungen nichts auszurichten ist; glücklich aber, wem die Decke von den Augen genommen, wer höherer Erkenntniß gewürdigt wird! —

141. Der bedeutendste Punkt in dem Fortschritte der Philosophie durch H. ist die Art, wie durch ihn der Anfang der Philosophie, das Absolute und insbesondere unser Denken des Absoluten bestimmt wird. Dieser absolute Anfang nämlich soll seyn der oberste, allgemeinste Begriff, der Begriff des Seyns, die höchste Abstraktion des Verstandes: — der richtigste Ausdruck, den noch irgend eine Philosophie dafür gefunden hat, mit der einzigen Ausnahme, daß dieser absolute Begriff zugleich als letzter Grund der Dinge betrachtet werden soll. — Hieran knüpfen sich die andern fortschreitenden Bestimmungen, zuerst daß das Princip, welches aus dem Absoluten die Gegensätze entwickelt (welches in anderer Gestalt freilich auch den früheren bekannt war), kein anderes ist als das logische principium specificationis, wornach der allgemeine Begriff sich in sich selber zu urtheilen die Nothwendigkeit hat; sodann daß die dadurch erzeugte Bewegung oder Proceß (sowohl im Seyn wie im Denken) eine logische und begriffliche Bewegung des Gedankens, eine Dialektik ist.

Hiermit aber ist zugleich ein Punkt eingetreten, wo die Philosophie, oder richtiger die Philosophen erkennen müssen, daß dieser ihr Anfang keine Erkenntniß Gottes, dieß Absolute nicht unser Gott ist, ein Punkt, wo die Geister sich scheiden müssen: kann einer glauben, daß ein solcher absoluter Begriff, die höchste Abstraktion, das absolute Nichts (und selbst alles, was sich aus demselben entwickelt, das

Digitized by Google

absolute Seyn der Natur, oder auch der allgemeine Geist) sein Gott sey, und kann er den anbeten, oder aber kann er ohne einen Gott, den er anbete, fertig werden, — so ist dem nicht zu helfen; wo aber Religion und religiöses Bedürfniß in höherem Grade, und zwar eine klar denkende Religiosität ist (denn bei Göschel z. B. ist wohl höhere Religiosität, aber doch wahrhaftig keine Klarheit des Gedankens): die kann dabei nicht stehen bleiben, sondern muß erkennen, daß die Philosophie mit ihrem absoluten Begriffe etwas anderes hat und will als die Erkenntniß Gottes.

Es wollen dennoch H. und seine Schule gar zu gerne darthun, daß ihre Lehre mit den religiösen, insbesondere christlichen Wahrheiten in Übereinstimmung sey; zu dem Ende nehmen sie ihre Zuflucht zu demselben Auskunftsmittel, wie weiland die Stoiker und Neuplatoniker: sie deuten die religiösen Lehren, z. B. von der Versöhnung, Erlösung, von der Menschwerdung Gottes u. s. w. allegorisch. Oder aber sie verdrehen die Aussprüche der heil. Schrift, z. B. sie sagen, es stehe da, Gott sey der Geist, während da doch nur steht, er sey ein Geist (vgl. §. 38, Anm. b). Durch ähnliche Verdrehung der Worte haben sie ihrem Gotte auch die religiösen Prädikate der Persönlichkeit, Überweltlichkeit, Freiheit, des Selbstbewußtseyns u. s. w. angemaßt; es giebt aber noch andere Prädikate des göttlichen Wesens, durch welche die Religion sich doch noch ewig von ihnen unterscheiden wird, z. B. darin, daß sie lehrt, Gott sey ein Einzelwesen (nicht etwas allgemeines), ein Geist neben andern, eine Person neben andern Personen: — solche Vorstellungen werdet ihr doch ewig für des absoluten Begriffes unwürdig erklären! —

142. So freilich werden die Verdienste H.'s in seinen Bestimmungen des absoluten Anfangs der Philosophie getrübt durch die absolut irreligiöse Identificirung mit Gott.

Digitized by Google

Reiner und verdienstlicher ist dagegen der Fortschritt, welchen H. macht durch seine vortrefflichen Bestimmungen des Begriffes der Philosophie, welcher nirgends vor H. so vollkommen und schön gedacht und ausgeführt worden ist. Und zwar ist H. darin ganz auf dem von Fichte eingeschlagenen Wege fortgeschritten, indem er nicht bloß in dessen Weise Einheit, Unendlichkeit, Nothwendigkeit, aprioriſchen Ursprung u. s. w. der Philosophie fordert, sondern weiter geht, alle Ideen desselben vollkommner und klarer aussprechend oder vielmehr ausführend.

Am verdienstlichsten ist da, daß H. zuerst klar ausspricht, was Fichte nur mit dunklem Bewußtseyn anstrebte (vgl. §. 134), nämlich daß die Philosophie nicht bloß einem zufällig in Sätzen gegebenen Inhalte Gewißheit zu verschaffen, ihn zu beweisen hat, sondern daß sie den Inhalt selber als nothwendigen erzeugen, den Begriffen selbst und ihrem Denken Nothwendigkeit geben soll.

Sodann auch wird die Aprioriät der Philosophie besser gefaßt in der Art, daß nicht bloß das Ich im allgemeinen als dasjenige genannt wird, woraus die Philosophie entwickelt werden soll (wornach etwa auch noch, wie bei Schelling und seiner Schule die Philosophie in die Phantasie und Anschauung des Ich verlegt werden könnte): sondern nur der reine speculative Gedanke des Ich, so daß die Philosophie ein durchaus freies und immanentes Werk des Denkens ist. Demgemäß ist denn auch hier bei H. nicht das Ich oder gar der Begriff von demselben der Ausgangspunkt der Philosophie, sondern der absolut allgemeine und verständige Begriff.

Endlich finden wir bei H. die erste klare und bestimmte Durchführung des großen Gedankens, daß die speculative Wahrheit und deren Norm nicht in einem bestimmten Inhalte und in dessen Übereinstimmung mit etwas außer ihm

Digitized by Google

besteht, sondern einzig und allein in der Nothwendigkeit der Form, wie sie durch das Denken selbst bestimmt wird, in der Art und Weise oder Methode, wie der Gedanke gedacht wird.

Neben allen diesen Fortschritten und Vorzügen können wir aber auch wieder einen Fehler und Rückschritt nicht übersehen, durch welchen H. wieder hinter Fichte zurücksteht, den nämlich, daß seine Philosophie wieder Realismus zu seyn vermeint und erstrebt.

143. Es ist, wie gesagt, ein großer Gedanke, dessen Ausführung H. versucht, den ganzen Inhalt der Philosophie allein durch die Form und Methode mit Nothwendigkeit zu bestimmen. Es ist aber leider nicht auf gleiche Weise die Ausführung der Idee, wie H. sie giebt, zu loben: seine Methode, weit entfernt die wahre Form der Nothwendigkeit des Gedankens zu seyn, ist gerade die Form der absoluten Willkür, d. h. es wird dadurch so wenig der Inhalt des Gedankens nothwendig bestimmt, daß im Gegentheil der Willkür unbeschränkte Freiheit gelassen wird, in diese Form allen und jeden Inhalt, wie es ihr eben beliebt, zu fassen; wie denn dieß durch das Beispiel von H. und seiner Schule selbst hinlänglich bestätigt wird.

Die Kategorieen nämlich und Normen, nach welchen der Inhalt bestimmt wird: unmittelbare oder abstrakte Einheit, Gegensatz und concrete Einheit oder Versöhnung der Gegensätze, — sind so absolut vag und allgemein, daß darin fast ohne Unterschied jeder Inhalt nach Willkür eingeordnet werden kann. Betrachten wir dieß näher nach verschiedenen Gesichtspunkten.

1. Es ist doch kein Ding worin nicht irgendwie ein Gegensatz, und irgendwie eine Einheit enthalten wäre; und jede Einheit von Gegensätzen kann ebenso gut als unmittelbar, wie als vermittelt betrachtet werden, es hängt das nur

Digitized by Google

von unserer subjektiven Auffassung ab; es kann also jedes Ding nach Belieben auf eine erste oder zweite oder dritte Stufe geordnet werden.

2. Jedes, was einen Gegensatz enthält, kann als Gegensatz oder auch als dessen Versöhnung betrachtet werden, denn eben in dem Gegensatze selbst ist ja irgendwelche Beziehung der entgegengesetzten enthalten, und die muß denn oft schon für die Versöhnung derselben gelten (vgl. §. 92, Anm. b, das dort angeführte Beispiel, wo eben der Dualismus von Denken und Seyn bei Descartes gerade als eine Identität und Versöhnung beider dargestellt wird). Gilt nun nach H. die Versöhnung des Gegensatzes für die höchste Wahrheit, der Gegensatz an sich selbst aber für Unwahrheit, so läßt sich nach dieser Methode von jedem Dinge, von jeder Ansicht beweisen, daß sie wahr, aber auch daß sie unwahr sind.

3. Jedes Ding hat mit jedem andern irgend welche Ähnlichkeit, aber auch irgend welche Verschiedenheit; daher können jede zwei Dinge als Gegensatz betrachtet werden, aber auch jedes Ding als Versöhnung irgend eines Gegensatzes zwischen jeden zwei andern.

Daher ist es einerseits sehr leicht, eine solche Dreiheit und solchen Zusammenhang allenthalben zu finden, ebenso wie es den Pythagoreern leicht war, in allen Dingen Zahlenverhältnisse nachzuweisen (vgl. §. 25 u. 28, Anm.), und es hat die Ausführung bei H. kein größeres Verdienst als bei diesen, ist auch nichts anderes als bei diesen, nämlich eine oft spielende, empirische Nachweisung, daß dergleichen Verhältnisse und Formen überall vorhanden sind. Das ist denn aber am Ende eine wohlfeile Philosophie. Wenn H. dabei das Bewußtseyn hat, daß diese Dreiheit in den Dingen ein Werk des Begriffes, der Idee ist, so kommt das daher, weil durch das Finden einer solchen Analogie

Digitized by Google

und Symmetrie allemal die Gegenstände in gewissem Grade begriffen werden und eine gewisse logische Nothwendigkeit der Begriffe (aber doch auch nur unserer subjektiven Begriffe) erlangt wird.

Andererseits läßt sich in dieser Form jeder andere Inhalt nach Belieben und Willkür construiren und beweisen. Nehmen wir einige zunächst liegende Beispiele: es gilt nach H. die Natur als die Stufe des Gegensatzes, als der Abfall von der göttlichen Idee, der Geist aber als die Versöhnung damit; es könnte ja aber auch ebenso gut, bei so vagen Kategorieen, der Geist als der Abfall von Gott betrachtet werden und die Natur als die Einheit mit ihm, wie dieß ja auch eine dem Oriente sehr geläufige Vorstellung ist. Ferner wird gesagt, daß das speculative Denken die Identität von Subjekt und Objekt sey, das Fühlen aber der unversöhnte Gegensatz; das ist aber bloße Versicherung, von der man das gerade Gegentheil gleichfalls versichern könnte. So beweiset auch H., daß die lutherische Abendmahlslehre die wahre sey, weil sie die Versöhnung der Gegensätze, der katholischen abstrakten Einheit von Symbol und Sache, und der reformirten gänzlichen Geschiedenheit beider sey; ebenso gut aber könnte man sagen, die calvinische Lehre sey diese Versöhnung und wahre Mitte, auf deren einer Seite die zwinglische, auf der andern die katholische und lutherische Lehre zusammen ständen (die Katholiken, wo sie gegen Reformirte streiten, z. B. Bossuet, betrachten ihre Abendmahlslehre als identisch mit der lutherischen und gebrauchen diese als Auktorität gegen die Gegner).

Auf gleiche Weise kann man nach H.'s Methode von jeder Ansicht das gerade Gegentheil beweisen; es zeigt auch schon die Geschichte der Schule, wie die einen von denselben Principien aus das behaupten und zu beweisen meinen, was die andern läugnen; wie die einen in völliger Übereinstimmung

mung mit den religiösen Lehren zu seyn meinen, während die andern muthig und ehrlich genug sind, ihre Abweichung geradezu einzugestehen. Und wenn unter so bewandten Umständen in der Schule nicht noch größere Abweichungen theils untereinander theils von H. selbst vorkommen (obgleich nicht die Resultate von H. als solche, sondern nur die Methode als unabänderlich anerkannt werden soll) [1]: so ist der Grund davon kein anderer als Schwäche des Geistes und Mangel an Regsamkeit des Gedankens. Man sieht indessen auch, wie die freieren Schüler, die nicht mehr in verba, sondern nur noch in methodum magistri schwören, z. B. Weiße, Fichte, zum Theil selbst schon Erdmann, in dieselbe Form einen ganz andern Inhalt fassen mit gleicher Leichtigkeit.

Zu den Mängeln von H.'s Methode gehört auch die Vagheit und Ungenauigkeit der Terminologie und Begriffsbestimmungen, welche aus allem alles machen kann, indem mit unbestimmten und zweideutigen Begriffen Spiel getrieben wird, eine unbewußte Sophistik, welche der Unbestimmtheit der Form sehr zu Hülfe kommt, der Willkür Raum zu geben. Diese Sophistik scheint bei H. selbst noch unbewußt zu seyn, in der Schule ist sie aber doch oft so arg, daß man kaum glauben kann, es könnte einer so gedankenlos seyn, dergleichen unbewußt zu begehen.

So gehört auch zu den Eigenthümlichkeiten der Methode, die aber von demselben Tadel getroffen werden und zugleich einen Beleg zu dem eben gesagten geben, ferner diese, daß sie gerade dem Widerspruche einen hohen Grad von Wahrheit vindicirt, während er dem „endlichen Verstande" nur als Princip der Unwahrheit gilt. Auch diese Lehren beruhen nur auf Unklarheit der Vorstellungen

1) Vgl. Michelet's Gesch. d. letzten Syst. d. Phil. I, S. 604, ff.

und Ausdrücke, indem einestheils nie unterschieden wird zwischen einem Gegensatze und einem Widerspruche (ein Widerspruch der sich versöhnen läßt, ist nie ein Widerspruch gewesen, sondern entweder nur scheinbar, oder ein bloßer Gegensatz); anderntheils eine Versöhnung und Identität da gesehen wird, wo der Widerspruch unverändert geblieben ist [1]). Weiß doch auch H. selbst andern Philosophen, die er bestreitet, nie etwas anderes als Grund ihrer Unwahrheit vorzuwerfen, als eben Widerspruch. Unwahr aber, heißt es, ist nur der unversöhnte Widerspruch, wahr hingegen, wenn er versöhnt ist; es ist aber absolute Willkür bei H., wann er uns sagen und versichern will, ein Widerspruch sey versöhnt, wann aber nicht: z. B. im bloßen Fühlen und Glauben, wird gesagt, sey der Gegensatz von Subjekt und Objekt nicht versöhnt, wohl aber im Denken (glaube es doch jeder gefälligst!), ebenso wird gesagt, daß in dem H.'schen Begriffe der Freiheit der Widerspruch von Nothwendigkeit und Freiheit versöhnt sey, während wir andern darin gerade den härtesten Widerspruch sehen.

a) Wenn sich Verschiedenheiten der Resultate bei dieser Methode finden, so versichert Herr Michelet [2]), das komme nur daher, daß einige aus der Schule nicht ihre Subjektivität und Lieblingsansichten verläugnen möchten. Thun denn die andern das? — nun freilich, sie sagen es ja.

b) Was die oben gerügte Ungenauigkeit der Begriffsbestimmungen anlangt, so finden wir die anerkannt von einem der bisher treuen Schüler H.'s, von Erdmann [3]), welcher seinem Meister „Ungenauigkeit des Ausdrucks" und „Mangel an Präcision" vorwirft. Ja auch H.

1) Vgl. E. Schmidt: Üb Begr. u. Möglichk. d. Phil., S. 109, ff.
2) Gesch. der letzten Syst. d. Phil. II, S. 605, f.
3) Vgl. Leib u. Seele, S. 71.

Digitized by Google

selbst spricht sich hierin das Urtheil, indem er Kategorieen, welche er selber gebraucht, für unbestimmt, sinnlich und „nebulos" erklärt, z. B. den Ausdruck „hervorgehen,"[1]) welchen er doch an andere Stellen[2]) selber anwendet. Und sind denn Kategorieen wie: übergehen, aufheben, umschlagen und ähnl. weniger nebulos und sinnlich als: hervorgehen?

c) Daß in der Hegelschen Schule in neuester Zeit Spaltungen eingetreten sind, will Michelet[3]) als einen Beweis darstellen, daß die Schule jetzt die siegende sey, indem sie darin als Einheit von Gegensätzen sich erweise und Einseitigkeit abstreife. Dieß ist ein neuer Beleg dazu, wie einestheils diese Schule alles zu ihrem Vortheile willkürlich zu deuten weiß, anderntheils wie sie mit den Worten spielt: Michelet nennt die Ansichten der einen Partey einmal[4]) pietistische Pfuschereien und bloßen Dilettantismus; bleibt denn, wo der Gegensatz so schroff wird, die Einheit der Schule ungestört? oder ist dazu genug, daß die streitenden Parteyen wenigstens noch einen und denselben Namen (der Hegelianer) führen? Es wird gesagt, der Gegensatz sey hier „in das höhere siegende Element erhoben, worin er geläutert sich darstellt;" wie kann aber ein Gegensatz durch die Hegelsche Philosophie geläutert, und doch noch pietistische Pfuscherei seyn?! —

1) Encyclopädie S. XXVIII u. 221, §. 249 (II. Aufl.).
2) Ebendas. S. 128, §. 122.
3) Gesch. der letzten Systeme d. Phil. II, S. 637, f.
4) Ebendas. S. 643, f.

Digitized by Google

VII. Schluß.

144. In Hegel hat die Geschichte der Philosophie ihre bisher höchste Stufe der Entwickelung erreicht; unter allen den andern Erscheinungen, welche mit Hegel zugleich oder nach ihm einen Namen auf dem Gebiete der Philosophie erworben haben, so große Bedeutung sie auch zum Theil für Wissenschaft und Bildung überhaupt haben, ist nach unserm Ermessen keine, welche in der Förderung der speculativen Philosophie in unserm Sinne gleichen Rang mit Hegel erworben hätte, oder gar über ihn hinausgegangen wäre.

Am wenigsten Anspruch kann hierauf machen eine jetzt auch schon fast vergessene Richtung, welche, wie z. B. Krug oder Fries, die Kantschen Ideen den Worten nach beibehaltend und weiterbildend, sie mit den wenig verwandten Jacobi's zu verschmelzen sucht, dadurch aber die Philosophie theils zu einem Eklekticismus von heterogenen Elementen, theils zu bloßer Psychologie herabsetzt.

Von bedeutend höherem Werthe sind die Arbeiten von Beneke, theils als eine wissenschaftlichere Behandlung der Psychologie, theils als Ausbildung eines strengen und reinen Empirismus, aber gleichfalls nicht zur Förderung eigentlicher Speculation, welche er gerade als unwahr durchaus nicht will. Deßhalb wird er dieß letztere ganz und gar nicht als einen Vorwurf betrachten, denn allerdings ist es ein Ruhm, consequent und tüchtig zu seyn in demjenigen, worin er es seyn will: erfreulicher aber würde es seyn, wenn wir neben der sonstigen wissenschaftlichen Tüchtigkeit auch Sinn für Speculation von Beneke aussagen könnten.

Digitized by Google

Ähnliches gilt von einem der größten Geister unsers Jahrhunderts, von Schleiermacher: so große Bedeutung derselbe auch für die Theologie hat, namentlich dadurch, daß er in Jacobi's Weise die religiöse oder dogmatische Erkenntniß, die religiöse und christliche Erfahrung als etwas von der Philosophie durchaus verschiedenes und unabhängiges geltend gemacht hat, so kann man doch nicht gleiches von ihm in Beziehung auf Philosophie sagen. Sondern seine Philosophie, so weit sie bekannt ist, ist ein gewöhnlicher Realismus, ein Identitätssystem in der alten Weise, nicht vollkommener als die früheren. Das große Princip der Individualität, durch dessen Verfechtung er um die Ethik sich bleibende Verdienste erworben hat, hat für die Speculation gar keine Bedeutung, indem die durchaus nur das allgemein menschliche ist.

Auch von Herbart vermag ich keine größere Bedeutung zu erkennen, so große Mühe auch seine Schule jetzt sich giebt, die Welt eines bessern zu belehren. Ist auch H. ein ausgezeichneter Denker und zeigt eine Schärfe und Tüchtigkeit des Geistes in der Behandlung der Psychologie und seiner vier oder fünf metaphysischen Begriffe, so fehlt ihm dabei doch gerade der eigentlich speculative Sinn: die Möglichkeit eines absoluten, unendlichen Wissens und einer nothwendigen Einheit wird geläugnet, bei Männern, die von so unschätzbarem Werthe für Förderung des speculativen Gedankens sind, wie z. B. Spinoza und Schelling, sieht H. nur Unsinn, die Zusammenstellung jener vier oder fünf Begriffe zu einer Metaphysik ist ohne alle philosophische Nothwendigkeit, ein durchaus zufälliges Aggregat, und das Ganze seiner Philosophie ist ein wunderbares Mittelding von Idealismus und Realismus, Rationalismus und Empirismus, so daß wohl das Urtheil begründet erscheint, sie stehe nicht auf der Höhe ihrer Zeit.

Digitized by Google

Die jetzt sehr sich verbreitende Richtung, welche die religiösen und moralischen Wahrheiten mit den Resultaten und Fortschritten der neuen Philosophie zu verbinden sucht und hauptsächlich durch die neue Lehre Schelling's, so wie durch J. H. Fichte d. Jüng. und Weiße mit ihrer Zeitschrift repräsentirt wird, bringt weder der Religion noch der Philosophie bedeutenden Gewinn: sie verdirbt, indem sie wieder den christlichen Begriff eines freien Gottes an die Spitze der Philosophie stellt, in dieser wieder, was die neue Zeit für sie eben durch ihre Entfernung vom Christenthum gewonnen hatte; und die religiösen Lehren werden gleichfalls ihrer Wahrheit und Reinheit beraubt, indem der Gott der Religion wieder mit dem absoluten Anfangspunkte der Philosophie identificirt wird [1]); und wenn einige der Vertreter dieser Richtung gerade die Hegelsche Methode beibehalten, von der Hegelschen Philosophie gerade die Methode beibehalten, so haben sie auch für die Speculation darin nicht das beste Theil erwählt.

145. In allen den hier genannten Richtungen also kann der Fortschritt nicht liegen, den die gegenwärtige Philosophie zu machen hat, und es vermögen dieß die Schriften nicht darzuthun, in welchen eigens die Freunde jener Richtungen, z. B. Fichte [2]), Sengler [3]), Beneke [4]), Gruppe [5]) u. a. der gegenwärtigen Zeit dieselben als die zeitgemäßen empfehlen wollen. — Unsere Zeit hat wieder bei Hegel anzuknüpfen, und über diesen hinaus in gleicher

---

1) Vgl. E. Schmidt's Beurtheilung von „Weisse's Metaphysik" in Tholuck's literar. Anzeiger 1837. Juni. Nr. 35—37.

2) Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie.

3) Über d. Wesen u. d. Bed. der specul. Phil. u. Theol. in d. gegenwärt. Zeit.

4) Kant u. d. phil. Aufgabe unserer Zeit.

5) Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert.

Digitized by Google

Richtung noch Einen Schritt zu thun. Denn es wird in unserer Zeit von denen, welche anders denken als Hegel, gerne von einem Wendepunkt gesprochen (Fichte, Gruppe), als sollte die Philosophie umkehren theils zu den empirischen, theils zu den religiösen Wahrheiten; aber sie muß vielmehr nur noch weitergehen, und zwar in derselben Richtung, noch weiter von der Religion und von der realen Erkenntniß, der Erfahrung sich entfernen, ihnen noch fremder werden.

Und zwar besteht dieser Eine Schritt darin, daß sie — als die aus dem abstrakten absoluten Begriffe und der absolut nothwendigen Form des Gedankens geboren werdende Wissenschaft — erkenne, wie sie von Religion und dem realen überhaupt nichts weiß, sondern in einer ganz andern Sphäre ihre Aufgabe und Bestimmung hat, wie sie eben ein absoluter Idealismus werden muß, welcher gar nichts mehr von Realismus an sich haben will, sondern den einer ganz andern Sphäre der Geistesthätigkeit überläßt; welcher nur ein Kunstwerk der Gedanken ist, diesen eine Form gebend, in und mit derselben freilich auch einen Inhalt, aber nie einen solchen, der da reales zu erkennen meinte. Einzusehen hat sie, daß die Nothwendigkeit und Einheit, welche sie sucht, und welche sie keineswegs für den Begriff der Freiheit aufgeben darf, nur eine Nothwendigkeit der Gedanken seyn soll, daß die gesuchte übersinnliche Welt keine andere als die Gedankenwelt ist, und der absolute Grund derselben nur eben unser absoluter oberster Begriff, den wir aber auch gerade deßhalb von unserm Herrgott zu unterscheiden wissen sollen.

Wenn die Philosophie erst diesen Schritt gethan haben wird, dann wird sie bis zu ihrem Anfange gekommen seyn, so daß sie nun beginnen kann in ihrer eigentlichen Gestalt und Weise und mit Bewußtseyn über dieselbe,

Digitized by Google

während sie bisher entweder durch den auf die reale Erkenntniß gerichteten Blick abgeleitet wurde vom richtigen Wege, oder aber, wo dieß auch nicht war, wie z. B. bei Fichte, noch nicht die wahre Natur des Ausgangspunktes erkannt hatte, welche Erkenntniß erst durch Hegel vollständig ist gewonnen worden. Es ist hiermit nicht gesagt, als wenn alle bisherige Arbeiten in der Philosophie noch gar nichts gethan hätten, sondern einestheils ist es auch schon ein großes Werk, der Philosophie bis auf den rechten Weg geholfen zu haben, anderntheils können auch diese bisherigen Arbeiten, richtig verstanden ein reichliches Material zum Ausbau der zukünftigen Philosophie in der wahren Gestalt darbieten. Nur freilich können wir nicht derjenigen Arroganz beistimmen, die da meint, daß sie die Philosophie in der Hauptsache schon fertig habe.

146. Nur erst durch eine solche rein idealistische Gestaltung der Philosophie können einestheils die Mängel der bisherigen Philosophie (vgl. §. 88 und 121) geheilt, anderntheils alle die Gegensätze und Widersprüche ausgesöhnt werden, welche durch ihren Streit bisher die Philosophie in sich entzweiet haben, — und welche Mängel und Gegensätze auch in den bisherigen Erscheinungen der neuesten Periode nicht geheilt noch versöhnt sind, so sehr auch sonst die Versöhnung der Gegensätze das allgemeine Schiboleth und Ziel der Zeit ist.

Bei Kant stehen noch gesondert das Ich und die Gottheit als zwei verschiedene Absolute; ebenso ist der Dualismus von realer und philosophischer Wahrheit ein unversöhnter, denn es werden weder die Ansprüche der realen Erkenntniß befriedigt, indem uns ja die Erkenntniß des wirklichen an sich abgesprochen wird, noch auch die der speculativen Wahrheit, indem auch diese nicht weiter reicht als die zufällige und endliche Sinnenerkenntniß, jede Abso-

Digitized by Google

lutheit derselben aber geläugnet, und das Wissen beschränkt wird, um für den Glauben Platz zu gewinnen.

Bei Fichte erscheint freilich nur das Eine Absolute, das Ich, und es gedeihet die philosophische Wahrheit zu einer bisher nicht gekannten Vollkommenheit und Unendlichkeit; dafür aber erhält auch weder das religiöse Bedürfniß Befriedigung und Versöhnung (bei seinem Atheismus), noch auch das Bedürfniß realer Wahrheit, welche nur hinterher als Nothbehelf für das praktische Leben, aber im Widerspruch mit der höher berechtigten Läugnung in der theoretischen Philosophie hereingezogen wird.

Bei Schelling und Hegel wird freilich das Bedürfniß einer Identität des subjektiven und objektiven Absoluten gefühlt, die Art der Ausführung aber bleibt sowohl im Widerspruch mit dem religiösen Bedürfnisse, dem es einen bloßen „Indifferenzpunkt" oder „absoluten Begriff" statt eines Gottes und Vaters (einen Stein statt des Brodes) bietet, — wie auch in Widerspruch mit dem Selbstbewußtseyn der realen, empirischen Erkenntniß, welche für die völlig unwahre, „schlechte" erklärt, oder doch unbedingt der Vormundschaft der Philosophie untergeordnet wird, alle selbstständige Wahrheit aber verliert. Freilich erkennt auch Hegel [1]) es an: „das letzte Ziel und Interesse der Philosophie ist, den Gedanken mit der Wirklichkeit zu versöhnen" — das aber wird nicht erreicht auf Hegel's Weise, wo durchaus nur der einen Seite Recht zugesprochen wird, der andern aber gar keines, und wo die eine Seite des Gegensatzes unbedingt der andern untergeordnet und nachgesetzt wird.

147. Diese Versöhnung der Gegensätze und widerstreitenden Interessen geschieht aber nicht durch Ineinander-

1) Vorless. über Gesch. d. Phil. III, S. 684.

Digitized by Google

mischen oder Unterordnen derselben, sondern gerade nur durch ihre Sonderung und Scheidung, dadurch daß einerseits der Erfahrung und realen Wahrheit (darunter denn auch der religiösen Erfahrung), andererseits der Speculation und idealen Wahrheit ihr besonderes Gebiet angewiesen werde, worin beide durchaus von einander unabhängig, und frei von dem gegenseitigen Einflusse, rein jede nach eigenen Gesetzen sich bewegen können. Streitende Gränznachbaren werden wahrhaft versöhnt nur durch scharfe Bestimmung der Gränze, durch genaue Scheidung ihrer Gebiete [1]).

Es ist in Beziehung auf widerstreitende Behauptungen, Ansichten und Richtungen nicht ausreichend die Einsicht, daß wohl beide zugleich wahr seyn können, πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, wie schon Herakleitos lehrte und wie es jetzt wieder allgemeines Bewußtseyn der Zeit ist: sondern es kommt darauf an, zu sondern, wie weit denn jedes der entgegengesetzten wahr ist und nicht ist. Der Satz des Widerspruches muß auch sein Recht haben, denn niemals ist das widersprechende als solches zugleich wahr, sondern nur wenn gezeigt werden kann, daß jedes in seiner unterschiedenen Sphäre wahr ist, so daß beide einander eben nicht widersprechen; das ist die alleinige Lösung und Versöhnung von Widersprüchen, daß eine solche gesonderte Sphäre der entgegengesetzten nachgewiesen werde.

Namentlich kommt es an auf Scheidung der Religion und Philosophie, weil auch die nur auf solche Weise versöhnt werden können, und zwischen ihnen gerade die Gränzstreitigkeiten die heftigsten, wie denn auch die wichtigsten gewesen sind. Will man — wie jetzt allgemein geschieht —

1) Vgl. E. Schmidt in Tholuck's literar. Anzeiger, 1837, Juni, Nr. 36.

Digitized by Google

da, wo das religiöse und moralische Bewußtseyn gegen Hegel sich geltend machen, diese selbst wieder in die Philosophie einfließen lassen: da erwächst sowohl der einen wie der andern Seite Nachtheil, so weit sie gegenseitigen Einfluß von einander erfahren (vgl. §. 145). Es muß anerkannt werden, daß das Absolute der Philosophie kein Gott ist, daß die übersinnliche Welt der Speculation eine andere ist als die der Religion, die Freiheit, welche der Geist durch den Gedanken erwirbt, eine andere als die Freiheit der Kinder Gottes, und daß die Speculation, mit aller ihrer Unendlichkeit, doch gar nicht weder zu erkennen noch zu wirken vermag im Reiche des Glaubens (vgl. §. 13).

Hiermit ist nun aber nicht gesagt, als wenn die Gegensätze so auseinandergerissen und getrennt werden sollten, daß sie nichts mit einander zu thun hätten, z. B. als wenn der Philosoph keine Religion, und umgekehrt der Fromme keine Philosophie haben dürfte, oder als wenn Philosophie und Begreifen keine Anwendung auf Erfahrung und Wirklichkeit haben sollten [1]). Die Religion hört auch dadurch nicht auf, Gegenstand des freien Gedankens und der eigenen Prüfung zu seyn; es ist aber ein Unterschied zwischen dem Gedanken überhaupt, der seine letzte Norm an der Erfahrung, und so denn auch an der religiösen Erfahrung hat, und zwischen dem speculativen Gedanken. Auch ist hiermit nicht gesagt, daß Gott und göttliche Dinge etwas absolut unerkennbares und verborgenes seyen, sondern der Christ kennt seinen Gott, aber ohne Philosophie. Freilich ist dieser unser Gott nicht so durchaus begreiflich, wie das Absolute der Philosophie; das können wir nicht bloß begreifen, sondern selbst weit übersehen, wie einen selbstgemachten Fe-

1) Vgl. Üb. Begr. u. Möglichk. d. Phil., S. 320, ff.

Digitized by Google

tisch, indem es nichts weiter als unser eigener Begriff ist; aber eben darum auch wollen wir es nicht unsern Gott seyn lassen.

148. Das Resultat nun, zu welchem die Philosophie durch ihre Entwickelung und Geschichte, so wie eine denkende Betrachtung dieser Geschichte gelangt, ist nach dem bisher gesagten allerdings ein durchaus anderes, als zu welchem die Hegelsche Schule die Geschichte gelangt zu sehen meint. Die Philosophie wird nicht glauben, wie jene es thun, als wenn sie der Hauptsache nach schon fertig sey, denn sie sieht sich gerade erst am Anfange stehen (vgl. §. 145); noch viel weniger aber wird sie glauben, als hätte die Menschheit (wenigstens die Auserwählten in ihr) in dieser fertigen Philosophie jetzt überhaupt das höchste Ziel erreicht, wozu sie bestimmt sey, und in dessen Besitze sie ausruhen könnte, oder nur noch (durch vollständigere Ausbildung und allgemeinere Mittheilung der Philosophie an alle) es sich etwas bequemer zu machen brauchte. Im Gegentheil schließt die rechtverstandene bisherige Philosophie mit der Einsicht, daß sie selbst uns die höchsten Güter und Zielpunkte menschlichen Strebens nicht geben kann, wie sie gemeint hat, keine Identität mit Gott, keine höchste Seligkeit, — sondern daß es etwas höheres im Menschen geben muß; daß, wenn uns in der Philosophie auch der Weg zum absoluten Wissen gewiesen ist, und wir dieses in ihr haben können, so doch weder alle, noch auch insbesondere die höchsten Güter: daß, so wenig wie das Wissen uns Essen und Trinken, Kleider und Schuh' u. dergl. geben kann, so wenig auch Glauben, Gerechtigkeit, Gottseligkeit und ewiges Leben; und daß, so wie es etwas niedrigeres als die Philosophie außer ihr und unabhängig von ihr giebt, ohne daß dessen Daseyn der Absolutheit der Philosophie Abbruch thut, es so auch etwas

Digitized by Google

höheres, unabhängig von ihr geben, und sie doch absolutes und unendliches Wissen seyn kann [1]).

Diese Einsicht wird eine Wendung des gegenwärtigen Zeitgeistes unterstützen, und dazu beitragen, daß die jetzige mehr religiöse Richtung der Zeit mehr und mehr die allgemeine werde. Und so wie im Alterthum nach der Zeit der Griechen, denen die Philosophie für das höchste galt, was von den Göttern den Menschen beschieden sey, das Christenthum eintrat, dem der Friede Gottes höher ist als alle Vernunft, und welches der Verzweiflung damaliger Zeit, der alle griechische Philosophie nicht abzuhelfen vermochte, Trost brachte: so wird es auch unserer Zeit geschehen, daß, nachdem die Herrschaft der Philosophie in der Weise, daß man von ihr das höchste Heil der Menschheit erwartete, lange genug gedauert, und eine große Trostlosigkeit und Leerheit des Lebens erzeugt hat, — daß nun die mühseligen und beladenen Gemüther, wie sie es zu thun anfangen, allgemeiner ihre Erquickung und Seligkeit in der Religion, im Glauben suchen werden.

Dagegen aber werden es auch Religion und Kirche, wenn sie wieder als die ersten anerkannt seyn werden, nie wieder als ihr Interesse achten, Vernunft und Wissenschaft zu unterdrücken und zu beschränken, so lange die Wissenschaft eine in der angegebenen Weise mit der Religion versöhnte seyn wird; sie werden im Gegentheil die Wissenschaft als eine der edelsten Perlen in der Krone der Menschheit, als eine der schönsten Aufgaben, welche von dem Schöpfer dem menschlichen Streben gestellt sind, betrachten, und im eigenen religiösen Interesse sie pflegen.

---

1) Vgl. über das Absolute S. 33, ff. Üb. Begr. u. Möglichk. d. Phil. S. 228, ff.

Digitized by Google

Möge die weitere Geschichte uns beide, Religion und Wissenschaft, in so schönem Bunde fortschreitend erblicken lassen, und wolle der Herr der Geschichte auch dieser unserer Arbeit verleihen, daß sie dazu nach ihrem geringen Theile beitragen und mitwirken könne; möge er durch beides unserem Werke die Bestätigung geben, daß wir nicht gänzlich verfehlt die Winke der Geschichte und des göttlichen Geistes in ihr zu deuten und uns zu eigen zu machen gestrebt haben.

Berlin, gedruckt bei Trowitzsch und Sohn.

Digitized by Google

This book should be returned
the Library on or before the last da
stamped below.

A fine of five cents a day is incurred
by retaining it beyond the specified
time.

Please return promptly.

Digitized by Google

Digitized by Google